

DE BEVRIJDING VAN ALGERIJNSE VROUWEN UIT DE HAREM

**HAREMVISIES IN KOLONIALE FIN DE SIÈCLE-LITERATUUR VAN
HUBERTINE AUCLERT EN MARIE BUGÉJA**

Aantal woorden: 38.195

Neslihan Dogan

Studentennummer: 01306024

Promotor: Prof. dr. Berber Bevernage

Copromotor: dr. Julie Carlier

Masterproef voorgelegd voor het behalen van de graad master in de richting Geschiedenis

Academiejaar: 2016 – 2017

Verklaring ivm auteursrecht

De auteur en de promotor(en) geven de toelating deze studie als geheel voor consultatie beschikbaar te stellen voor persoonlijk gebruik. Elk ander gebruik valt onder de beperkingen van het auteursrecht, in het bijzonder met betrekking tot de verplichting de bron uitdrukkelijk te vermelden bij het aanhalen van gegevens uit deze studie. Het auteursrecht betreffende de gegevens vermeld in deze studie berust bij de promotor(en). Het auteursrecht beperkt zich tot de wijze waarop de auteur de problematiek van het onderwerp heeft benaderd en neergeschreven. De auteur respecteert daarbij het oorspronkelijke auteursrecht van de individueel geciteerde studies en eventueel bijhorende documentatie, zoals tabellen en figuren.

You may write me down in history
With your bitter, twisted lies,
You may trod me in the very dirt
But still, like dust, I'll rise.¹

¹ Maya Angelou, *And Still I Rise* (New York: Random House, 1978), S.P.

Voorwoord met dankwoord:

Mijn interesse voor dit onderwerp werd grotendeels opgewekt tijdens een les 'Structuur en Conflict in het Globale Zuiden'. De les over de Algerijnse revolutie boeide me mateloos. Vooral het filmfragment uit Gillo Pontecorvo's 'La battaglia di Algeri' is mij na al die tijd nog altijd bijgebleven. Die film in combinatie met Fanons 'L'an cinq' overtuigden me om onderzoek te doen naar de mythes rond en realiteit van het aandeel van Algerijnse vrouwen in de dekolonisatiestrijd. Dat was althans het plan tot ik stoot op een boek van een zekere Hubertine Auclert. Wat later kwam ik terecht bij Marie Bugéja. Na overleg met mijn promotoren besloot ik bij wijze van een intellectuele geschiedenis een vergelijking te maken tussen de twee auteurs. En zo geschiedde.

Tijdens dit lang proces heb ik uiteraard heel veel hulp van verschillende mensen gekregen. Eerst en vooral zou ik mijn promotoren Dr. Julie Carlier en Prof. Dr. Berber Bevernage willen bedanken voor hun opmerkingen en feedback op de voorlopige versies van deze scriptie. Een grote dankbetuiging gaat ook uit naar mijn mama. Zij vergezelde me namelijk naar de archieven in Parijs. Het archiefonderzoek mag dan wel niet zoveel uitgehaald hebben, het blijft een interessante en leerrijke ervaring. Mijn zus bedank ik voor de vele *peptalks*. Mijn vriendin Sarah wil ik bedanken voor de vele inspirerende discussies en feministische *rants*. Ondanks haar druk agenda vond ze de tijd om delen van deze scriptie na te lezen. Mijn vriendinnen Bilge, Enxhi en Berivan bedank ik voor de talrijke koffies en het luisterend oor dat ze boden de voorbije maanden. Verder wil ik ook mijn reismaatjes bedanken. Zij zorgden ervoor dat ik de voorbije maanden nog het zonlicht zag en vitamine d kon oppikken.

Tot slot zal ik in mijn scriptie regelmatig spreken over 'Algerijnen'. Ik verwijs daarmee naar de autochtone bevolking, die aanwezig was reeds voor de Franse kolonisatie. Die bevolking bestond toen voornamelijk uit Berbers, Arabieren en Joden. Ik plaats deze bevolking onder één noemer, omdat mijn scriptie over de islamitische autochtone bevolking in zijn geheel gaat. Wanneer ik melding maak van of kritiek uit op de Kabyle-mythe zal ik echter wel een onderscheid maken tussen de Berberse en Arabische bevolking. Ik probeer op die manier geen politiek debat aan te gaan over wie het verdient om 'Algerijns' genoemd te worden of niet. Naar de Franse aanwezigheid zal ik verwijzen met de woorden 'settlers' en 'kolonialen'.

Inhoudstafel

Introductie	1
1. Historische context	12
1.1 Achtergrondinformatie beide werken	12
1.2 Arab Bureau	21
2. Theoretisch kader	24
2.1 Opkomst van vrouwenstudies in de Maghreb	24
2.2 Haremliteratuur binnen het oriëntalisme	28
2.3 Nuances bij seclusie	34
2.4 Coëxistentie en het gevolg voor Algerijnse vrouwen	39
3. Kasba	42
4. Polygamie en gemengde huwelijken	53
5. Oulad Nails	59
6. Islam	67
7. Ontwikkelingsdiscours	71
Conclusie	79
Bibliografie	84

Introductie

In de Algerijnse geschiedenis zijn Algerijnse vrouwen op twee heel bepalende momenten op de voorgrond getreden. Het meest bekende moment is waarschijnlijk de dekolonisatiestrijd waaraan vrouwen hebben deelgenomen, maar ook bij de kolonisering van Algerije speelden deze vrouwen een rol in het discours.² Heel wat Franse mannelijke auteurs schreven over de zogezegde 'onderdanige' positie van Algerijnse vrouwen ter legitimering van de *mission civilisatrice*. Met de overgang van de militaire bezetting naar een civiele regering in Algerije zullen ook Franse vrouwen toegang vinden tot de kolonie. Vanaf dan zullen ook vrouwen de pen in de hand nemen om over de positie van Algerijnse vrouwen te schrijven.³ Ik zal het hebben over twee vrouwen die zich ontfermden over het lot van hun 'Algerijnse zusters'.⁴ In de eerste plaats zal ik het hebben over de Franse feministe, Hubertine Auclert en in de tweede plaats over Marie Bugéja. Die laatste is niet alleen de dochter van een koloniale ambtenaar, maar is ook getrouwd met de leider van een commune mixte, een territoriale eenheid op het platteland, die uit een meerderheid van Algerijnen bestond. Bugéja bracht haar boek 'Nos soeurs musulmanes' 21 jaar na Hubertine Auclerts 'Les femmes arabes en Algérie' uit in 1921.⁵

Mijn scriptie vertrekt dan ook vanuit de volgende onderzoeksvraag: in welke hoedanigheid vinden we oriëntalistische topoi terug in Hubertine Auclerts 'Les femmes arabes en Algérie' en in welke mate zijn die topoi vergelijkbaar met de analyse van Marie Bugéja in 'Nos soeurs musulmanes'? Mijn onderzoeksvraag is dus tweedelig: enerzijds vraag ik me af of oriëntalistische topoi, zoals de harem, het oosters despotisme, maar ook stereotyperingen van Arabieren, in de teksten te lokaliseren zijn. Anderzijds stel ik mezelf de vraag of dat gebruik van oriëntalistische topoi in beide teksten met elkaar te vergelijken zijn. Auclert en Bugéja maken namelijk gretig gebruik van oriëntalistische clichés om de onderdrukking van Algerijnse vrouwen te beschrijven.

In mijn thesis zal ik dus onderzoek doen naar het werk van twee Franse auteurs, namelijk 'Les femmes arabes en Algérie' van Hubertine Auclert en 'Nos soeurs musulmanes' van Marie Bugéja. Auclert was voor

² Todd Shepard, *The Invention of Decolonization. The Algerian War and the Remaking of France* (Ithaca: Cornell University Press, 2006), 183- 91; Patricia M. E. Lorcin, *Historicizing Colonial Nostalgia. European Women's Narratives of Algeria and Kenya 1900- Present* (New York: Palgrave Macmillan, 2012), 3, 23, 27 en 73.

³ Julia Clancy-Smith, "La Femme Arabe. Women and Sexuality in France's North African Empire," in *Women, the Family and Divorce Laws in Islamic History*, ed. Amira El Azhary Sonbol (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), 53-8.

⁴ Auclert, *Les femmes arabes*, 63 en 76; Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 102 en 141.

⁵ Jeanne Bowlan, "Civilizing Gender Relations in Algeria. The Paradoxical Case of Marie Bugéja," in *Domesticating the Empire: Race, Gender and Family Life in French Colonialism*, eds. Julia Clancy Smith en Frances Gouda (Charlottesville: University Press of Virginia, 1998), 175.

haar komst in Algerije een radicale feministe in Parijs. Via betogingen, petitieën en haar eigen krant 'La Citoyenne' streed ze voor de aanpassing van de Code Napoleon. Ze vond namelijk dat de Code Napoleon lijfeigenen had gemaakt van Franse vrouwen. Terwijl andere feministen enkel voor civiele rechten ijverden, leverde Auclert een strijd voor het vrouwenkiesrecht. Omwille van die radicale eis werd ze lang niet altijd even graag gezien door collega-feministen. Alhoewel ze een bekend figuur was, was ze evenzeer enorm gemarginaliseerd door haar standpunten.⁶ In 1888 vertrekt Auclert samen met haar man, die vrederechter is, naar Algiers. Ze verblijft er vier jaar en doet onderzoek naar de levensomstandigheden van Algerijnse vrouwen. In Algerije pleit ze evenzeer voor de emancipatie van vrouwen. Haar radicaal-emancipatorische standpunten waren dus ook in Algerije terug te vinden.⁷

Marie Bugéja heeft dan weer een totaal andere achtergrond. Zij is de dochter van een koloniale officier in een commune mixte. De laatstgenoemde is een lokale eenheid op het platteland waar een meerderheid aan autochtone Algerijnen woont. Later trouwt Bugéja ook met een koloniale officier in een commune mixte.⁸ Vanuit die achtergrond alleen al heeft Bugéja verschillende opvattingen over de autochtone Algerijnse maatschappij. Beide auteurs bekritisieren dus de manier waarop Algerijnse vrouwen behandeld worden in de kolonie. Terwijl Auclert vooral polygamie en kindhuwelijken zal aanvallen, zien we dat Bugéja zich vooral richt op gemengde huwelijken en de seclusie.⁹ Beide auteurs proberen vooral een oplossing te vinden voor dit laatstgenoemd 'probleem'. Zowel Bugéja, als Auclert stellen een bepaald cultuurrelativisme voor de dag, waarbij ze twijfelen aan de superioriteit van de eigen beschaving. In de ontwikkeling van Algerijnse vrouwen zien ze allebei ook een belangrijke rol weggelegd voor Franse vrouwen. Beiden beweerden ze dat Franse vrouwen omwille van hun gender veel gemakkelijker toegang zouden hebben in het moslimhuishouden.¹⁰

Mijn onderzoek bouwt uiteraard voort op hetgeen dat Antoinette Burton reeds in 1994 onderzocht in haar 'Burdens of history'. Burton is een historica van het negentiende- en twintigste-eeuws Brits koloniaal imperium met een specifieke interesse voor de relatie tussen feminisme en kolonialisme. In haar reeds vernoemd boek onderzoekt ze in hoeverre Britse feministen deelnamen aan het civilisatieproces in India.

⁶ Steven C. Hause, "Citizenship of the Republic: Class and Sex Identity in the Feminist Career of Hubertine Auclert, 1848-1914," *Proceedings of the Annual Meeting of the Western Society for French History* 12 (1984): 235.

⁷ Carolyn J. Eichner, "La Citoyenne in the World: Hubertine Auclert and Feminist Imperialism," *French Historical Studies* 32, nr. 1 (2009): 67.

⁸ Bowlan, "Civilizing Gender Relations," 175.

⁹ Eichner, "La Citoyenne in the World," 76-7; Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 164-7.

¹⁰ Julia Clancy-Smith, "Islam, Gender, and Identities in the Making of French Algeria, 1830-1962," in *Domesticating the Empire: Race, Gender and Family Life in French Colonialism*, eds. Julia Clancy Smith en Frances Gouda (Charlottesville: University Press of Virginia, 1998), 171.

Alhoewel feminisme en imperialisme op het eerste zicht een onwaarschijnlijk duo lijken, stelt Burton dat negentiende-eeuwse Britse feministen net dit feminisme hebben geïnstrumentaliseerd in Brits-India om Groot-Brittannië er op te wijzen dat ze als vrouwen wel degelijk tot nut kunnen zijn van de natie en het politiek kiesrecht op die manier ook verdiend hebben. De bevrijding van de Indische vrouw werd met andere woorden ingezet als argument voor het vrouwenkiesrecht in Groot-Brittannië.¹¹ Het belang van Burton voor mijn onderzoek schuilt dan ook precies daarin. Auclert instrumentaliseerde de emancipatie van de Algerijnse vrouw ook voor het vrouwenkiesrecht in het Franse moederland.¹² Burton waarschuwt historici dan ook dat feminisme evenzeer een zoektocht is naar macht, als een strijd voor rechten.¹³

Met mijn scriptie wil ik ook nagaan of Auclerts werk over Algerije enige navolging heeft gehad. Mijn archiefonderzoek leverde op zich geen sluitend bewijs dat Bugéja bekend was met het werk van Auclert, maar dan nog kan de vergelijking tussen beide auteurs nuttig zijn. Auclert was een gemarginaliseerd persoon omwille van haar ideeën, maar in zekere zin was ze ook een pionier omdat ze als een van de eerste Franse vrouwen over de toestand van de Algerijnse vrouw schreef.¹⁴ De vergelijking tussen beide auteurs is interessant, omdat Auclert zichzelf openlijk presenteerde als een feministe, terwijl Bugéja zichzelf meer zag als een humaniste.¹⁵ Die achtergrond heeft een niet te onderschatten rol gespeeld in hun betoog. De bronnen die ze gebruikten en de tijd waarin ze schreven heeft evenzeer invloed gehad op hun betoog. Ik zal dus onderzoeken in hoeverre hun bevrijdingsdiscours overeenkomt, verschilt en waaraan dat verschil nu precies ligt. Aangezien de boeken slechts 20 jaar van elkaar verwijderd zijn, is het interessant te historiseren hoe dit discours evolueert binnen die tijd. Ik wil met de specifieke vergelijking tussen beide auteurs ook aantonen dat de term 'imperiaal feminisme' een containerbegrip is dat zich niet meteen laat omschrijven. De vele feministen die onder die label geklasseerd worden hebben verschillende motivaties en achtergronden. Aangezien ik een intellectuele geschiedenis probeer te schrijven van Auclert en Bugéja's werk zal ik claimen dat die overtuigingen een invloed hebben bij de totstandkoming van hun werk.¹⁶

¹¹ Antoinette M. Burton, *Burdens of History: British Feminists, Indian Women, and Imperial Culture, 1865- 1915* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995), 2 en 12.

¹² Eichner, "La Citoyenne in the World," 65.

¹³ Antoinette M. Burton, "The White Woman's Burden: British Feminists and the Indian Woman, 1865- 1915," in *Western Women and Imperialism: Complicity and Resistance*, eds. Nupur Chaudhuri en Margaret Strobel (Bloomington: Indiana University Press, 1992), 152.

¹⁴ Patricia Lorcin, "Mediating Gender, Mediating Race: Women Writers in Colonial Algeria," *Culture, Theory and Critique* 45, nr. 1 (2004): 46.

¹⁵ Bowlan, "Civilizing Gender Relations," 189 -90.

¹⁶ Burton, *Burdens of History*, 1- 6.

Auclert en Bugéja's verschillende sociale afkomst kunnen verklaren waarom hun visie verschilt op vlak van ontwikkeling. Die sociale verschillen bewijzen namelijk dat 'ontwikkeling' voor beide auteurs niet per sé hetzelfde betekent als 'emancipatie'. Terwijl Auclert het heeft over 'assimilatie', houdt Bugéja het bij vage termen als 'evolutie' en 'ontwikkeling'.¹⁷ Dat nuanceverschil zal ik onder andere trachten uit te leggen aan de hand van hun sociale milieu. Bugéja is afkomstig uit een settlergezin, dat de fundamentele keuze heeft gemaakt in Algerije te blijven.¹⁸ Deze informatie is heel erg belangrijk om haar vage en meer ingetogen terminologie op vlak van ontwikkeling te kaderen.¹⁹ Naast die verschillende sociale achtergronden, schrijven beide auteurs ook in een ander tijdsvak. Zo schrijft Auclert over assimilatie in een tijdperk waarin het officieus reeds lang geaccepteerd was dat assimilatie niet haalbaar was voor de islamitische Algerijnen. Hun religie was er een te groot obstakel voor.²⁰ Bugéja schrijft echter tegen de achtergrond van de eerste wereldoorlog en die gebeurtenis speelt heel erg mee in haar verenigende toon in de beginpagina's van haar boek, maar ook in haar verdere betoog.²¹ De bronnen, waarop beide auteurs zich baseren verschillen evenzeer. Terwijl Bugéja schrijft vanuit haar perspectief als dochter, maar ook echtgenoot van een koloniale ambtenaar in een commune mixte, haalt Auclert haar informatie vanuit juridische bronnen. Het bronnenaspect bepaalt evenzeer waarop beide auteurs focussen en welke oplossingen ze naar voor schuiven.²²

De vergelijking tussen Hubertine Auclert en Marie Bugéja wordt terloops vermeld in een essay dat Julia Clancy-Smith schreef voor een verzamelbundel over gender, ras en familie in de Franse en Nederlandse koloniale rijken, die ze samen met Frances Gouda redigeerde. Op het einde van haar essay stelt Clancy-Smith dat heel wat punten van Auclert worden overgenomen door Marie Bugéja, maar ze gaat hier verder niet op in. Evenmin krijgen we te lezen of die overname van standpunten intentioneel was.²³ De vergelijking werd op beperkte schaal ook gemaakt door Denise Brahimi, een professor vergelijkende studies aan de Universiteit van Parijs. In haar boek 'Femmes arabes et soeurs musulmanes', waarvan de titel een toespeling is op de boeken van respectievelijk Auclert ('Les femmes arabes en Algérie') en Bugéja

¹⁷ Auclert, *Les femmes arabes*, 21, 25 en 30; Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 127–142.

¹⁸ Patricia Lorcin beweert zelfs dat settlerkolonialisten veel pragmatischer waren dan bijvoorbeeld koloniale officieren die slechts tijdelijk verbleven in Frans-Algerije. Lorcin, *Historicizing Colonial Nostalgia*, 78. Voor meer informatieve over settlerkolonialisme, lees David Prochaska, *Making Algeria French: Colonialism in Bône, 1870-1920* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), passim.

¹⁹ Denise Brahimi, *Femmes arabes et soeurs musulmanes* (Parijs: Editions Tierce, 1984), 227.

²⁰ Eichner, "La Citoyenne in the World," 83- 4.

²¹ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, IV-VI.

²² Denise Brahimi, "Introduction," in *Arab Women in Algeria*, vert. Jacqueline Grenez Brovender, Hubertine Auclert (Warschau: De Gruyter Open Ltd., 2014), X; Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 140.

²³ Clancy-Smith, "Islam, Gender, and Identities," 172.

(Nos soeurs musulmanes'), onderzoekt ze aan de hand van vergelijkingen tussen verschillende boeken van Europese reizigers en settlervrouwen of er solidariteit kan zijn tussen die Europese settlervrouwen en hun Algerijnse "zusters".²⁴ Brahimi's boek ontbeert echter het kritisch apparaat dat zo bepalend is voor het academisch onderzoek. Verschillende werken worden besproken en sommige worden met elkaar vergeleken, maar dit gebeurt allemaal zonder enige verwijzing naar wetenschappelijke literatuur.²⁵ Het ontbreken van dat kritisch apparaat is hoogstwaarschijnlijk de reden waarom er weinig gerefereerd wordt naar Brahimi's werk. Daarnaast bracht ze haar boek ook uit in 1984, lang voor Antoinette Burton haar invloedrijke 'Burdens of History' over Brits imperiaal feminisme publiceert in 1994.²⁶ Brahimi's boek mist daarom de debatten die Burton op gang bracht met haar publicatie. Die context is enorm belangrijk om de (vergelijkingen tussen die) werken beter te kaderen.

Eichner beweerde reeds in haar toonaangevend essay dat Auclert een cultuurrelativist was. Zo erkent ze de positieve aspecten aan het 'islamitisch' huwelijk. Auclert ervaart de grote economische onafhankelijkheid die vrouwen na hun huwelijk hebben als een groot pluspunt. In tegenstelling tot de Franse vrouwen behouden Algerijnse vrouwen ook hun eigen naam na het huwelijk, ook dit vindt Auclert lovenswaardig.²⁷ Haar cultuurrelativisme kende echter grenzen. Zoals Norman Housley reeds beweerde dat het cultuurrelativisme van de kruisvaarders tegenover de Osmanen in geen geval bedoeld was om de kennis van de tijdsgenoten bij te schaven, maar om de Christenen net aan te zetten tot het hervormen van hun eigen cultuur, beweer ik ook dat de bewonderenswaardige eigenschappen die Auclert opnoemt net dienen ter inspiratie van de feministische zaak in het moederland.²⁸ Alhoewel Auclert een cultuurrelativist is, laat ook zij zich vangen aan het oriëntalistisch discours. Haar kritieken op de Franse beschavingsmissie spreken haar geenszins vrij van verschillende oriëntalistische gemeenplaatsen. Dit in tegenstelling tot wat Taieb reeds beweerde.²⁹ Joan Wallach Scott, historica gespecialiseerd in de moderne geschiedenis van Frankrijk en gendergeschiedenis, beweert dat Auclert de onderdrukking van Algerijnse vrouwen in geheel oriëntalistische traditie in strikt lichamelijke en sensuele termen beschrijft, terwijl ze

²⁴ Brahimi, *Femmes arabes*, 5, 217, en 225-7.

²⁵ Op 316-317 van haar boek vinden we een bibliografie met slechts een lijst van de primaire bronnen die ze besproken heeft, maar daartussen is geen enkel wetenschappelijke titel in te vinden. Doorheen de rest van haar boek is geen enkele referentie te vinden naar wetenschappelijke literatuur.

²⁶ Burton, *Burdens of History*, passim.

²⁷ Auclert, *Les femmes arabes*, 18.

²⁸ Norman Houseley, "The Crusades and Islam," *Medieval Encounters* 13 (2007): 191 en 206.

²⁹ Edith Taieb, "Coloniser and Colonised in Hubertine Auclert's Writings on Algeria," in *A 'Belle Epoque'? Women in French Society and Culture 1890-1914*, eds. Diana Holmes en Carrie Tarr (Oxford, Berghahn Books, 2007), 271.

de oorzaak van de onderdrukking van Franse vrouwen vindt in de instituties.³⁰ Ik treed Scotts kritiek zeker bij, maar sensuele of lichamelijke bewoordingen maken Auclerts beschrijvingen niet per definitie oriëntalistisch. Het is het oproepen van een welbepaalde topos dat van Auclert een oriëntalist maakt. Ze noemt het niet per se bij naam, maar mede door haar woordkeuze en focus op polygamie en bevrijding speelt ze in op het cliché van de harem.³¹ Zo valt ook een meer gematigde denker ten prooi aan een oriëntalistische fantasie.

Er is al heel wat geschreven over Hubertine Auclerts imperiaal feminisme in Algerije, maar zelden wordt ingegaan op Auclerts invloeden zelf. Twee van haar voornaamste invloeden, namelijk haar feminisme en republicanisme, worden uitvoerig besproken in Eichners belangrijke essay over Auclerts imperiaal feminisme, maar aan antropologie, de wetenschap bij uitstek die instrumentaal was voor de kolonisatie, wijdt Eichner slechts anderhalve pagina. Daarin gaat ze in op Auclerts evolutionaire visie van beschavingen.³² Ik zal echter zoals reeds vermeld focussen op Auclerts oriëntalisme. Daarover bestaat een zekere onenigheid. Edith Taieb, een Franse linguïst, vindt Auclert een frisse wind tussen al die andere oriëntalistische schrijvers.³³ Taieb maakt echter een foute tegenstelling. Auclert mag dan wel kritieken leveren op de *mission civilisatrice*, ze blijft een voorstander van diezelfde beschavingsmissie. Meer nog, ze gaat in dezelfde grabbelton graaien zoals haar oriëntalistische voorgangers. Door te focussen op polygamie beweert ze niet alleen paradoxaal genoeg dat Algerijnen onciviliseerbaar zijn, maar ze doet ook aan seksuele *othering*.³⁴ Ann Laura Stoler, antropologe gespecialiseerd in raciale kennistheorie en seksuele politiek van het koloniale rijk in Zuid-Oost Azië, beweert zelfs dat seksuele structuren in de kolonie voor Europeanen altijd de antithese vormen van de geïdealiseerde zelf. Het seksueel criterium zal nog meer dan het criterium van klasse of ras het Europees-zijn bepalen.³⁵ Volgens Tom Hastings creëert oriëntalisme de raciale identiteit via noties van seksualiteit. De stereotypes van de wellustige Arabier en verleidelijke odalisk zouden daarvan voorbeelden zijn.³⁶

³⁰ Joan W. Scott, *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man* (Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1996), 280.

³¹ Roderick Cavaliero, *Ottomania. The Romantics and the Myth of the Islamic Orient* (Londen: I. B. Tauris, 2010), 32; Malek Alloula, *The Colonial Harem* (Minneapolis: Minneapolis University of Minnesota Press, 1989), 47.

³² Eichner, "La Citoyenne in the World," 68- 71.

³³ Taieb, "Coloniser and Colonised," 271.

³⁴ Clancy-Smith, "La Femme Arabe," 62- 3.

³⁵ Ann Laura Stoler, *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in the Colonial Rule* (Berkeley: University of California Press, 2002), 45- 6.

³⁶ Tom Hastings, "Said's Orientalism and the Discourse of (Hetero)sexuality," *Canadian Review of American Studies* 23 (1992): 130-2.

Die clichés komen samen in één containerbegrip, namelijk de oosterse harem. De harem verenigt allerlei oriëntalistische gemeenplaatsen en stereotyperingen. Het symboliseert het 'mysterieuze en zindelijke oosten', waar luiheid, genot en ijdelheid welig tieren.³⁷ Het is daardoor een vluchtoord waar de wildste en meest 'afwijkende' seksuele fantasieën naar wellust uitgeleefd kunnen worden.³⁸ Naast de zindelijkheid symboliseert de harem ook de onderdrukking van de oosterse vrouw. Onderdanigheid en passiviteit zijn daarbij de sleutelwoorden.³⁹ Die onderdrukking geeft vervolgens de 'achterstelling' van de oosterse cultuur weer. Dit laatste detail wordt ook ondersteund door Auclert, aangezien zij de onderdrukking van vrouwen als reden geeft voor de 'achterstelling' van de Algerijnse cultuur. Anderzijds staat de harem ook symbool voor de wrede en jaloerse Arabier. Als verlengstuk daarvan wordt de harem ook gezien als een plaats waar het oosters despotisme in de praktijk wordt gebracht.⁴⁰ Onderaan leg ik de link tussen beide topoi uit. Daarnaast geeft de harem ook de oriëntalistische dynamieken weer van het imperiaal project, waarbij de harem symbool staat voor een oosten, die wacht om gepentreerd en geciviliseerd te worden door het westen.⁴¹ Omwille van al deze redenen is het gerechtvaardigd om te focussen op de topos van de harem.

Er is echter ook nog een andere reden voor waarom ik het belangrijk vind om te focussen op de harem. Het cliché van de harem komt namelijk niet enkel voor wanneer beide auteurs spreken over het liefdesleven van Algerijnen, maar het dringt eigenlijk diep door tot in andere *topics*, zoals de beschrijving van het stadsleven en de religie. Het is misschien niet verwonderlijk dat erotische en sensuele gemeenplaatsen te vinden zijn in hun analyse over het liefdesleven van Algerijen, maar het is wel opmerkelijk dat deze clichés ook geïnstrumentaliseerd worden in hun maatschappijvisie van de islam en het Algerijnse stadsleven. De verwijzing naar de harem is niet altijd letterlijk. In het hoofdstuk over de kasba bijvoorbeeld wordt de harem zowel gezien als een plaats waar 'jaloerse Arabieren' hun vrouwen opsluiten, als een plek waar seksuele lusten gebotvierd kunnen worden. Enerzijds is de kasba een donkere versterkte burcht, anderzijds ook een plaats van lichtzinnigheid.⁴² Daarnaast uit Auclert vooral haar ongenoegen over polygamie. Dit onderwerp heeft evenzeer een link met de harem, omdat de aandacht voor polygamie in het koloniaal discours volgens de Frans-Algerijnse academicus en dichter, Malek

³⁷ Cavaliero, *Ottomania*, 32.

³⁸ Hastings, "Said's Orientalism," 145- 6.

³⁹ Christine Isom-Verhaaren, "Royal French Women in the Ottoman Sultan's Harem: The Political Uses of Fabricated Accounts from the Sixteenth to the Twenty-First Century," *Journal of World History* 17, nr. 2 (2006): 159- 61.

⁴⁰ Isom- Verhaaren, "Royal French Women," 159- 61.

⁴¹ Edward Said, *Orientalism* (Londen: Penguin Books, 2003), 6.

⁴² Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 6- 16; Auclert, *Les femmes arabes*, 8.

Alloula, die onderzoek deed naar koloniale postkaarten in Algerije, de harem voorstelde op gereduceerde schaal.⁴³

In Bugéja's analyse over gemengde huwelijken lees ik dan weer een verwijzing naar het oosters despotisme.⁴⁴ De topoi van de harem en die van het oosters despotisme hebben echter veel met elkaar gemeen. Zo werd de harem gezien als een symbool voor het oosters despotisme.⁴⁵ De harem was met andere woorden een instelling waarin alle macht in handen van één man lag. Hij besliste op arbitraire wijze wat hij wou doen met de inwoners van de harem. De inwoners werden gezien als slaven zonder een eigen wil of agency. De despotische vorst was wellustig, lui en onwetend. Hij werd beschreven als een wrede en hedonistische persoon, die zichzelf wierp in zijn pleziertjes en het regeren overliet aan zijn ministers.⁴⁶ Die opvattingen komen ook terug in Bugéja's angst voor moreel verval ten gevolge van gemengde huwelijken.⁴⁷ Vervolgens spreken beide auteurs over de Oulad Nail, waarover in de volgende hoofdstukken meer. Wanneer beide auteurs de dans-en zangtaferelen beschrijven, wekken ze een waar haremtafereel op, waarbij gebruik wordt gemaakt van *props* zoals de koffie en waterpijp, die volgens Alloula beide de sublimering zijn van de aromatische ziel van het Oosten.⁴⁸

Daarnaast hebben beide auteurs het ook over de opsluiting van Algerijnse vrouwen en koesteren ze allebei ook een drang tot penetratie en bevrijding van dat Algerijns huishouden.⁴⁹ Deze drang tot penetratie kenmerkte ook hun oriëntalistische voorgangers, die over de harem schreven.⁵⁰ Tenslotte maken beide auteurs ook aanspraak op een autoriteitsclaim, die zo belangrijk was binnen de haremliteratuur. Vanaf de negentiende eeuw beginnen Westerse vrouwen te schrijven over de harem en ze vermelden daarbij dat zij in tegenstelling tot mannelijke auteurs wel toegang hebben tot het islamitisch huishouden en het vrouwenkwartier. Daardoor presenteren zij zichzelf als betrouwbaarder dan hun mannelijke verslaggevers.⁵¹ Ik vind het daarnaast ook interessant om te kijken hoe clichés uit de fictie

⁴³ Auclert, *Les femmes arabes*, 57- 60; Alloula, *The Colonial Harem*, 47.

⁴⁴ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 161- 7.

⁴⁵ Isom- Verhaaren, "Royal French Women," 160.

⁴⁶ Michael Curtis, *Orientalism and Islam. European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India* (Cambridge: Cambridge University Press), 91.

⁴⁷ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 161.

⁴⁸ Alloula, *The Colonial Harem*, 74; Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 239- 42; Auclert, *Femmes arabes*, 111- 5.

⁴⁹ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 45, 61 en 138; Auclert, *Femmes arabes*, 21 en 25.

⁵⁰ Meyda Yegenoglu, "Veiled Fantasies: Cultural and Sexual Difference in the Discourse of Orientalism," in *Feminist Postcolonial Theory: a Reader*, eds. Reina Lewis en Sara Mills (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003), 543.

⁵¹ Reina Lewis, "'Oriental' Femininity as Cultural Commodity: Authorship, Authority, and Authenticity," in *Edges of Empire: Orientalism and Visual Culture*, eds. Jocelyne Hackforth-Jones en Mary Roberts (Oxford, Blackwell, 2005), 95; Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 99- 102; Auclert, *Femmes arabes*, 23.

zoals de harem en het oosters despotisme interveniëren in nonfictieve werken. Vooral het spanningsveld tussen 'objectieve waarnemingen' en de traditie van een oriëntalistisch canon boeien mij mateloos.⁵² Als laatste topic is er de islam, waarmee Auclert in tegenstelling tot Bugéja, in een vlammend betoog claimt dat de islam eigenlijk aan de grondslag lag van de onderdrukking van de vrouw.⁵³

De relevantie van mijn onderzoeksvraag schuilt echter ook nog ergens anders. Alhoewel objectiviteit en temporele afstand twee principes binnen de historiografie zijn die mij nauw aan het hart liggen, moet ik toch ook wijzen op de hedendaagse relevantie van de vergelijking die ik maak tussen beide auteurs. Het boerkinidebat afgelopen zomer en het hoofddoekendebat die al enkele jaren zo nu en dan opgerakeld worden zijn perfecte voorbeelden van hoe het koloniaal emancipatiediscours is blijven doorleven in een 'post-koloniale' wereld.⁵⁴ Dichter bij huis zijn de uitspraken van staatssecretaris voor Armoedebestrijding en Gelijke Kansen, Zuhail Demir. Zij stelde namelijk in het actualiteitsprogramma 'De zevende dag' dat de emancipatie van moslimvrouwen ook tot het takenpakket behoort van het Interfederaal Gelijkenkansencentrum/Unia. Ze heeft het dan over de emancipatie die "wij" (sic) hebben meegemaakt en hoe die emancipatie ook moet worden doorgegeven aan moslimvrouwen⁵⁵ Nogmaals: het is niet mijn doel om te vervallen in een soort van presentisme of politiek activisme. Hoewel er reeds heel wat bewogen is in de academische wereld zien we dat het discours hardnekkig blijft in de media. Door te focussen op beide werken zal ik de historische wortels van dit hedendaags discours in een koloniaal verleden aantonen. Op die manier zal ik de problematische erfenis van het koloniaal verleden aan het licht brengen en het hedendaags discours aldus deconstrueren.

Het zou onbegonnen werk zijn om beide boeken in hun totaliteit met elkaar te vergelijken. Dat zou voorbijgaan aan de opzet van mijn onderzoek, namelijk het opsporen van oriëntalistische topoi in Auclerts boek en in tweede instantie de vergelijking met Bugéja. Mijn selectiecriteria in de vergelijking van fragmenten in beide werken is dus het gebruik van oriëntalistische topoi. Ik zal voor fragmenten bespreken waarin op associatieve wijze en soms zelfs in meer directe zin gerefereerd wordt naar het oriëntalistisch cliché van de harem, het oosters despotisme of andere stereotyperingen van Arabieren. Daarbij zal ik mij zoals reeds in het begin gezegd, niet enkel focussen op hoofdstukken waarin ze spreekt

⁵² Reina Lewis, "'Oriental' Femininity," 96.

⁵³ Auclert, *Les femmes arabes*, 172-3.

⁵⁴ S. N. "Maar in vier badplaatsen boete om boerkinini," *De Morgen*, 26.08.2016, geraadpleegd op 15.02.2017, <https://www.demorgen.be/buitenland/maar-in-vier-badplaatsen-boete-om-boerkinini-b041faae/>.

⁵⁵ De Zevende dag, "Demir: "Unia is eerder een centrum voor polarisering", *De Redactie Video Zone*, 10:54. 26/02/2017, <http://deredactie.be/cm/vrtnieuws/videozone/programmas/dezevendagedag/2.48784?video=1.2902524>.

over het liefdesleven van Algerijnen, maar ook in hoofdstukken, waarin bijvoorbeeld gesproken wordt over het Algerijnse stadsleven en de islamitische religie. Zoals reeds gezegd is het niet verwonderlijk dat de topoi van onder andere de harem en het oosters despotisme de analyse van liefdesrelaties bepalen. Het is echter des te meer verwonderlijk wanneer deze zeer geladen en sensuele topoi toegepast worden op onderwerpen, die veel breder gaan dan enkel seksualiteit.

Op vijf plaatsen in haar boek wekt Auclert namelijk de gemeenplaats van de harem op. De eerste keer is in de openingsscène van haar boek, namelijk haar aankomst in Algiers en haar bezoek aan de kasba, het oude stadsgedeelte van de koloniale stad waar vooral autochtone Algerijnen wonen, in tegenstelling tot de ville nouvelle, die voorbehouden is voor de settlers.⁵⁶ In haar betoog tegen polygamie en de kindhuwelijken zal Auclert de harem een tweede keer oproepen.⁵⁷ Wanneer Auclert spreekt over de Oulad-Nail danseressen doet ze dit in ware haremtaferelen. In dat hoofdstuk roept ze de harem voor een derde keer op.⁵⁸ In het deel over de islamitische religie wordt het cliché van de harem voor een vierde keer opgeroepen.⁵⁹ Om mezelf te behoeden voor een wetenschappelijk determinisme zal ik ook proberen te verklaren waarom de ontwikkelingsvisie van beide auteurs verschilt. Alhoewel ze gebruik maken van dezelfde topoi, is er toch een grote diversiteit in hun betoog. Het bevrijdingsdiscours grijpt echter in in die ontwikkelingsvisie. Hier zal ik alweer kijken naar welke woorden er gehanteerd worden om de onderdrukking en bevrijding van die vrouwen te beschrijven. Hier zal de harem een vijfde keer opgeroepen worden. Bij Bugéja zijn er ook vijf overeenstemmende fragmenten te vinden die evenzeer de kasba, het liefdesleven van de Algerijnen en de islam en het ontwikkelingsdiscours behelzen. Ik zal kijken in hoeverre die topoi interveniëren in Bugéja's bevindingen. Bugéja zal het echter niet hebben over kindhuwelijken en polygamie, maar gemengde huwelijken. De reden waarom Bugéja zo gekant is tegen gemengde huwelijken zal ik alweer trachten te verklaren vanuit die haremvisie.⁶⁰

Ik zal mijn scriptie dan ook als volgt structureren. Eerst en vooral begin ik met een deel autobiografische informatie over de auteurs en hun werken. Ik zal focussen op hun socio-culturele achtergrond en hun invloeden. Ik zal evenzeer kijken naar de tijdsgeest waarin beide auteurs schreven. Die focus is belangrijk, omdat het deels een standpunten zou kunnen verklaren. Ik zal vervolgens een hoofdstuk Arab Bureau ook heel even kijken hoe koloniale kennis tot stand kwam in Algerije. Het is belangrijk om op de Arab

⁵⁶ Auclert, *Les femmes arabes*, 5- 7.

⁵⁷ Auclert, *Les femmes arabes*, 42-70.

⁵⁸ Auclert, *Les femmes arabes*, 111- 7

⁵⁹ Auclert, *Les femmes arabes*, 171- 6.

⁶⁰ Bugeja, *Nos soeurs musulmanes*, 164- 7.

Bureau te focussen, omdat het namelijk de ruggengraad vormde van de kennis die beide auteurs hadden over Algerije.

Daarna zal ik een hoofdstuk wijden aan de status questionis. Daarin zal ik kijken welke relevante debatten er tot nu toe aan de gang waren binnen de genderstudies over vrouwen in de Maghreb. Ik zal ook kritieken uiten op de bestaande wetenschappelijke literatuur. Dit hoofdstuk zal gevolgd worden door een hoofdstuk over de haremliteratuur binnen het oriëntalisme. Ik zal kijken welke functie de topos van de harem vervulde binnen het oriëntalisme. Ik zal ook ingaan op de wetenschappelijke literatuur die er reeds over verschenen is. Daarnaast zal ik ook de aandacht vestigen op de spanning tussen het orientalistisch canon en de eigen ervaring. Na dit deel zal ik het principe van seclusie trachten te nuanceren. Ik zal beweren dat er meerdere criteria zijn om tot seclusie over te gaan en aantonen dat seclusie niet altijd zo'n algemene, absolute en wijd verspreide praktijk was in Algerije. Dit hoofdstuk is noodzakelijk, omdat het tracht te nuanceren wat Auclert en Bugéja zo vurig bekritiseerden, namelijk de gevangenschap van Algerijnse vrouwen. Daarnaast lever ik ook kritieken op de vermeende seclusie en de scheiding tussen de private en publieke sfeer. Ik probeer alternatieven naar voor te schuiven voor dit paradigma. Als laatste volgt een hoofdstuk over de juridische status van Algerijnen onder de koloniale administratie. Aangezien Auclert hiertegen heel fel fulmineert, moeten we achterhalen wat die juridische status inhield en wat de gevolgen waren voor Algerijnse vrouwen.

Na deze inleidende hoofdstukken volgt mijn betoog, waarin ik eerst zal uiteenzetten in hoeverre oriëntalistische topoi interveniëren in de beschrijvingen van beide auteurs over de kasba. Het tweede deel van mijn betoog zal focussen op hun analyse van polygamie en gemengde huwelijken. In die analyse zal ik zowel echo's van de harem als oosters despotisme terugvinden. Daarna focus ik op de Oulad Nail. In dit gedeelte spreekt Bugéja van odaliskken (inwoners van de harem) en maken beide auteurs gebruik van attributen zoals de waterpijp, koffie, sensuele geuren, buikdans etc. om een ware haremtafereel uit te beelden. In het deel over de islam, zal ik kijken hoe beide auteurs de religie benaderen. Ik zie een fundamenteel verschil tussen de beide benaderingen. Bugéja's benadering heeft zelfs iets progressiefs. Als laatste deel van mijn betoog zal ik kijken naar hun visies op ontwikkeling en hoe die beide erg van elkaar verschillen. In dit deel kijk ik naar hoe beide auteurs de onderdrukking van vrouwen beschrijven en welke metaforen ze daarvoor gebruiken. Dit laatste onderdeel is belangrijk om beide auteurs in hun eigen waarde te lezen en niet te reduceren tot ordinaire oriëntalisten.

1. Historische context

1.1 Achtergrondinformatie over beide werken:

Vooraleer we ingaan op de inhoud van beide werken en deze dan met elkaar vergelijken, is het belangrijk om beide auteurs even voor te stellen. Indien we willen begrijpen waarom de auteur haar focus op bepaalde onderwerpen legt en bepaalde conclusies trekt, is het belangrijk te achterhalen wat de socio-economische achtergrond is van beide auteurs. Het feit dat Bugéja geboren en getogen is in een settlergezin zal er bijvoorbeeld voor zorgen dat ze andere klemtonen legt in haar werk dan Auclert, die slechts vier jaar doorbrengt in Algerije. Omwille van die reden zullen we bij Bugéja een meer pragmatische en minder radicale stem horen dan bij Auclert.⁶¹ Verder is het ook belangrijk om te weten wat de dames voor de publicatie van hun boek deden. Op die manier achterhalen we de verschillende inspiratiebronnen die te vinden zijn in beide werken. De verschillende tijdsvak waarin beide auteurs schrijven zorgt er evenzeer voor dat ze andere accenten leggen in hun werk.

Toen Auclert aankwam in Oran, had ze er reeds een rijkgevulde carrière opzitten in Parijs. Ze was zoals reeds gezegd een feministe, die actie voerde voor het vrouwenkiesrecht. Deze strijd werd haar niet in dank afgenomen door haar feministische collega's, die haar standpunten te radicaal vonden en enkel wilden focussen op economische emancipatie en civiele rechten van vrouwen.⁶² Naast betogingen, petitie's, infoavonden bij haar thuis, had Auclert ook haar eigen feministische krant, *La Citoyenne*, die eerst twee-maandelijks, maar al snel maandelijks verscheen. In deze krant publiceerde ze feministisch nieuws uit binnen- en buitenland, maar ook haar petitie's en opiniestukken. De publicatie hield stand van 1881 tot 1891.⁶³ Het is echter niet vanzelfsprekend dat Auclert zich engageerde voor het feminisme. Auclert is namelijk afkomstig van een middenklasse gezin uit de landelijke regio Auvergne. Haar vader was een republikein en heeft Auclert waarschijnlijk geïnspireerd in haar radicaal republikeinse en antiklerikale idealen. Na de dood van haar vader wordt Auclert naar een katholiek klooster gestuurd. Ze zal het daar echter niet lang trekken en met haar bescheiden erfenis naar Parijs gaan.⁶⁴

Haar middenklasseachtergrond is een heel belangrijk detail. Volgens Auclerts biograaf, Steven C. Hause, zouden vrouwen uit de middenklasse namelijk veel talrijker zijn in de suffragettebeweging dan vrouwen

⁶¹ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 270- 2.

⁶² Hause, "Citizenship of the Republic," 237- 8 en 241; Steven C. Hause en Anne R. Kenney, *Women's Suffrage and Social Politics in the French Third Republic* (Princeton: Princeton University Press, 1984), 47.

⁶³

⁶⁴ Steven C. Hause, *Hubertine Auclert: the French Suffragette* (New Haven: Yale University Press, 1987), 87-111.

uit de aristocratische klasse of arbeidersklasse.⁶⁵ Net door haar bescheiden erfenis en startkapitaal kon Auclert zich dus ten volle toeleggen op haar feministisch engagement. Haar primaire noden zijn vervuld. Auclert kan zich daarom focussen op activisme, omdat ze dus geen *nine to five* job nodig heeft om rond te komen en al haar tijd kan investeren in haar engagement. Volgens Hause zou ze dan ook geen enkele betalende job bekleed hebben.⁶⁶ Wanneer Auclert in Parijs aankomt, weet ze niets over het feminisme. Die situatie is vergelijkbaar met haar voorkennis over Algerije wanneer ze haar echtgenoot volgt naar Oran. In Parijs wordt ze al snel onder de vleugels genomen van voorname feministische activisten Maria Deraismes and Léon Richer. Auclert zal echter snel breken met hen, omdat ze diens standpunten te gematigd vindt en eerder wil ijveren voor het vrouwenkiesrecht, terwijl Deraismes en Richer hiertegen zijn, omdat ze vrezen dat vrouwen te clericaal en behoudsgezind zullen stemmen.⁶⁷

Tijdens haar Algerijns intermezzo vertrouwde ze de leiding van haar krant toe aan haar vriendin en collega-feministe Maria Martin. In 1891 brak Martin echter met Auclert en liet ze haar krant sterven. Wanneer Auclert in 1892 terugkeert uit Parijs zal ze niet alleen haar krant, maar ook leiderschap verloren zijn in de feministische beweging.⁶⁸ Terwijl Auclert echter in Algerije zat, heeft ze niet stilgezeten. Zo instrumentaliseerde ze de onderdrukking van Algerijnse vrouwen in haar pleidooi voor het Frans vrouwenkiesrecht. Auclert gelooft dat de wantoestanden in Frans-Algerije niet zouden voorkomen indien vrouwen kiesrecht hadden en deelnamen aan het bestuur van de kolonie. Ter verdediging van dit standpunt zal ze ook petitie opstarten in het Frans parlement waarin ze zich hevig kant tegen de 'polygamie' en 'kindhuwelijken' in Algerije.⁶⁹ Haar pleidooi houdt Auclert vanuit een sterk universalistisch-republikeins standpunt. Ze gelooft namelijk dat alle kinderen van de Franse republiek op dezelfde manier moeten behandeld worden. Door haar universalistisch-republikeinse ideologie vond ze dat ook de Algerijnen beter moeten vertegenwoordigd worden in het parlement en Frans burgerschap moeten ontvangen.⁷⁰

Auclert komt in 1888 aan in Algerije wegens de professionele keuze van toenmalige partner, Antonin Lévrier. Auclert en Lévrier waren reeds geruime tijd geliefden. Hij was een grote steun voor Auclerts activisme en was tevens ook haar secretaris bij 'La Citoyenne'. Hij bleef vanuit Algerije stukken schrijven voor 'La Citoyenne'. Hij was ook lid van Auclerts 'Droits des Femmes', een organisatie die actie voerde

⁶⁵ Hause en Kenney, *Women's Suffrage*, 116.

⁶⁶ Hause "Citizenship of the Republic," 235.

⁶⁷ Eichner, "La Citoyenne in the World," 65.

⁶⁸ Hause en Kenney, *Women's Suffrage*, 46 en 51.

⁶⁹ Eichner, "La Citoyenne in the World," 65.

⁷⁰ Auclert, *Les femmes arabes*, 16- 9.

voor het vrouwenkiesrecht.⁷¹ Lévrier vertrekt naar Algerije en wordt vrederechter in de stad Oran. Aangezien Auclert het vaak heeft over scheidingen, echtelijke ruzies en andere rechtszaken, zal ze haar informatie waarschijnlijk uit eerste hand vernemen van haar partner, die als vrederechter aanwezig is bij deze geschillen.⁷² Auclert gaat echter ook zelf op onderzoek uit. Ze neemt de rol van antropoloog op zich en beschrijft wat ze ziet. Ze probeert ook naar verklaringen te zoeken. Ze houdt dan ook uitgebreide nota's bij van haar studies.⁷³ Auclert verwijst niet naar andere literaire werken in haar boek. Ze probeert echter wel vooroordelen tegen te gaan, omdat ze de vooringenomen meningen van de Europese settlers over de autochtone Algerijnen in twijfel trekt.⁷⁴ Auclerts echtgenoot sterft in 1892 en na vier jaar keert ze om die reden terug naar Parijs. Wanneer ze terug is in Parijs, is het duidelijk dat ze aan populariteit heeft ingeboet. De grote feministische liga's zoals Ligue française pour le droit des femmes, hadden moeite met haar ideeën en persoonlijkheid. De nieuwe generatie feministen erkenden haar wel als de grote pionier, maar negeerden haar veelal.⁷⁵ Het resultaat van haar vierjarig verblijf is het boek 'Les femmes arabes en Algérie'. Dit boek wordt pas in 1900 uitgebracht door de Société d'Éditions Littéraires.⁷⁶

Meteen valt het verschil in achtergrond tussen beide auteurs op. Auclert kwam in 1888 aan in Algiers, omdat haar toenmalige partner opgeroepen werd als vrederechter in Oran. Voor Auclert en Lévrier echter vertrekken naar Algerije, komen ze te weten dat Lévrier ziek is en lijdt aan tuberculose. Ondermeer de frisse zeelucht zou een motivatie geweest zijn om naar Algerije te gaan.⁷⁷ In die zin maakt Auclert geen definitieve keuze om permanent en voor altijd in Frans-Algerije te wonen. Zo blijft haar krant 'La Citoyenne' verschijnen onder de redactie van haar vriendin Maria Martin.⁷⁸ Daarnaast blijft Auclert ook vooral geïnteresseerd in de Franse feministische scène in de metropool en zal de toestand van Algerijnse vrouwen instrumentaliseren om te ijveren voor het vrouwenkiesrecht in Frankrijk.⁷⁹ Daarenboven zijn de bronnen die beide auteurs gebruiken verschillend. Auclert maakt gebruik van juridische bronnen en haar eigen observaties. In die juridische bronnen kunnen in theorie rechtszaken van en over vrouwen uit verschillende sociale standen te vinden zijn.⁸⁰

⁷¹ Eichner, "La Citoyenne in the World," 67.

⁷² Denise Brahimi, "Introduction," X.

⁷³ Clancy-Smith "Islam, Gender, And Identities," 168.

⁷⁴ Auclert, *Les femmes arabes*, 63.

⁷⁵ Hause, "Citizenship of the Republic," 237-8 en 241; Hause en Kenney, *Women's Suffrage*, 47.

⁷⁶ Auclert, *Les femmes arabes en Algérie*, 4.

⁷⁷ Clancy-Smith, "Islam, Gender and Identities," 168.

⁷⁸ Hause en Kenney, *Women's Suffrage*, 46 en 51.

⁷⁹ Eichner, "La Citoyenne in the World," 65.

⁸⁰ Denise Brahimi, "Introduction," X.

Naast het verschil in de socio-economische achtergrond is er ook een verschil in tijdsgeest. Beide werken worden tegen de achtergrond van bepaalde historische ontwikkelingen geschreven. Die historische ontwikkelingen hebben beslist een invloed gehad op hun stellingnames. Van 1888 tot 1892 doet Auclert onderzoek in Algerije om haar boek dan in 1900 te publiceren. In haar boek fulmineert Auclert vooral tegen de sharia en is haar vertoog sterk legalistisch.⁸¹ Sinds de verovering van Algerije bevond de koloniale administratie zich namelijk in een tweestrijd wat betreft de juridische status van de lokale bevolking. Die bevolking werd doorgaans in drie grote gemeenschappen ingedeeld door de Fransen. Die drie gemeenschappen zijn de Arabische, Berberse en Joodse. Zij mochten hun eigen religieuze (islamitische en joodse) rechtsvoorschriften of hun (Berberse) gewoonterecht behouden. Die lokale rechtssystemen hadden vooral betrekking op civiele rechten. Die civiele rechten behelsden de private sfeer van het trouwen, scheiden, erfeniskwesties etc.⁸² Het moet toch gezegd worden dat de grens tussen Berberse en Arabische Algerijnen veeleer artificeel was. De Arabische bevolking was er al sinds de 8^{ste} eeuw en ondertussen was Algerije gearabiseerd. De distinctie tussen die twee eerstgenoemde bevolkingsgroepen was vooral een koloniale mythe, waarbij Berbers, meerbepaald de Kabylische Berbers, in het koloniaal discours positiever werden benaderd. Dat positief discours leidde echter tot weinig privileges in de praktijk. Met hun lichtere huidskleur en 'liberale benadering van de islam' leken ze volgens de kolonisator meer op de Fransen dan op de Arabieren. Om die reden waren ze, volgens de Fransen, ook gemakkelijker te assimileren.⁸³

Er zijn drie oorzaken voor Auclerts sterk legalistisch vertoog. Auclert kant zich in haar boek dus tegen de toepassing van de lokale islamitische rechtsvoorschriften.⁸⁴ Alhoewel ook de Joodse en Berberse Algerijnen hun lokale rechtsvoorschriften en gewoonterecht mogen behouden op het vlak van civiel recht, richt Auclert haar speren vooral op de Arabisch-islamitische bevolking in Algerije.⁸⁵ De eerste oorzaak van haar legalistisch vertoog is de juridische constructie coëxistentie, namelijk het behouden van de lokale rechtsvoorschriften op vlak van civiele rechten. Auclert is tegen die coëxistentie en pleit duidelijk voor assimilatie. Hoewel assimilatie bleef standhouden in het officieel discours, was het in de praktijk reeds vervangen door coëxistentie. Auclert verdedigt assimilatie in een tijdperk waarin coëxistentie reeds decennia lang de praktijk is. Haar sterke afkeer van de religie in de juridische sfeer werd door Eichner

⁸¹ Auclert, *Les femmes arabes*, 15.

⁸² Todd Shepard, *The Invention of Decolonization*, 25-6.

⁸³ Patricia M. E. Lorcin, *Imperial Identities: Stereotyping, Prejudice and Race in Colonial Algeria* (Londen: Tauris, 1995), 69, 73 en 184.

⁸⁴ Lorcin, *Imperial Identities*, 2-8, 28 en 35.

⁸⁵ Auclert, *Les femmes arabes*, 15.

verklaard vanuit haar Franse republikeinse idealen. Haar antiklerikalisme breidde Auclert uit naar de veroordeling van de islam. De islam verwarde ze volgens Eichner meer dan eens met de Arabische cultuur.⁸⁶ Naast de focus op coëxistentie zijn ook de bronnen die Auclert raadpleegt afkomstig van de jurisdictie. Als derde oorzaak voor haar sterk legalistisch vertoog kan de link met haar activisme gelegd worden. In Parijs ijverde ze namelijk ook voor de herziening van het burgerlijk wetboek. Zoals reeds vermeld pleitte ze voor de juridische ontvoogding van de Franse vrouw en het vrouwenkiesrecht. In Algerije wou ze dan ook dat de islam uit de juridische sfeer verdween en vervangen werd door een burgerlijk wetboek, dat al dan niet reeds herzien was.⁸⁷

Auclerts kennis over Arabische vrouwen in Algerije ontstaat natuurlijk niet uit het niets. Naast haar republikeinse, feministische en juridische inspiratiebronnen, bouwt Auclert namelijk voort op de reeds bestaande kennis over Arabische vrouwen. Die kennis over Algerije werd ondermeer verzameld door de Arab Bureau. Die informatie was cruciaal voor de pacificatie van Algerije. Een belangrijke naam binnen die instelling was Eugène Daumas, een kolonel die heel wat boeken publiceerde over Algerije.⁸⁸ Zijn eerste en meest bekende werk, 'Grande Kabylie', handelt over de Berberse regio Kabylie en haar bevolking. Alhoewel Daumas wel degelijk vloeiend Arabisch sprak, het Algerijns dialect beheerste en een expert was in zijn vakgebied, overdreef hij zijn academische positie. Zo schrijft Abdelmajid Hannoum dat Daumas dezelfde ideeën opnieuw publiceerde onder nieuwe titels. Dat laatste deed hij bijvoorbeeld met zijn bekendste werk 'Grande Kabylie'.⁸⁹

Daumas was tevens ook een van de eerste militairen die een studie schreef over Algerijnse vrouwen. Hij was ervan overtuigd dat de toestand van vrouwen de civilisatiegraad van een gehele bevolking prijs gaf. Daumas' studie 'La femme arabe' kwam postuum uit in 1912. De auteur stierf echter al in 1871. In de reeds vermelde essay stelt Julia Clancy-Smith dat het blootleggen van de Algerijnse maatschappij via vrouwenstudies heel gebruikelijk was voor de koloniale etnografische aanblik.⁹⁰ Met zijn focus op huwelijkspraktijken kwam hij tot de conclusie dat er een onoverbrugbaar barrière was tussen de Franse en de islamitische bevolking.⁹¹ Die conclusie vinden we ook terug bij Auclert.⁹² De opvatting waarbij de

⁸⁶ Eichner, "La Citoyenne in the World," 83- 4.

⁸⁷ Eichner, "La Citoyenne in the World," 72.

⁸⁸ Abdelmajid Hannoum, "Colonialism and Knowledge in Algeria: the Archives of the Arab Bureau," *History and Anthropology* 12, nr. 4 (2001): 347.

⁸⁹ Abdelmajid Hannoum, "Colonialism and Knowledge," 367.

⁹⁰ Clancy-Smith, "Islam, Gender, and Identities," 163.

⁹¹ Clancy-Smith, "Islam, Gender, and Identities," 165.

⁹² Clancy-Smith, "Islam, Gender, and Identities," 172.

ontwikkeling van vrouwen de graad van civilisatie zou blootgeven, maar ook de focus op huwelijkspraktijken en de drang naar ontsluiting zijn onderwerpen, die Auclert evenzeer bespreekt. Alhoewel Daumas' studie twaalf jaar na Auclerts 'Femmes arabes en Algérie' verschijnt, bestaat er een mogelijkheid dat Auclert mogelijks inspiratie zou kunnen gehaald hebben bij Daumas, aangezien hij er om bekend stond (delen van) oudere werken te reproduceren onder nieuwe titels.⁹³

Nu ik Auclert voorgesteld heb, is het tijd om Bugéja's achtergrond en inspiratiebronnen voor te stellen. In tegenstelling tot Auclert, is Bugéja niet op latere leeftijd toegkomen in Algerije. Ze is namelijk in Algiers geboren, maar de roots van haar familie liggen wel in Bretagne. Bugéja's 'Nos soeurs musulmanes' komt 21 jaar later uit in 1921. Het voornoemd werk is het eerste boek van de negentien boeken, dat ze publiceert. Het boek wordt zeven jaar na da dood van Auclert uitgegeven.⁹⁴ De publicatie van haar boek vindt niet plaats zonder slag of stoot. Het boek was al af in 1917, maar tot 1921 had Bugéja moeite om een uitgever te vinden. In tussentijd gaf Bugéja lezingen voor de *Société de Géographie d'Alger et de l'Afrique du Nord* en publiceerde ook in het tijdschrift van die vereniging. Alhoewel de schrijfster meermaals in de prijzen viel in de metropool, kreeg ze diezelfde erkenning nooit in Frans-Algerije. Haar impliciete kritieken op de hypocriete houding van de koloniale regering ten aanzien van de *mission civilisatrice* hebben de publicatie van haar boek zeker tegengehouden. In die zin was Bugéja net zoals Auclert een gecontesteerd figuur.⁹⁵

Zoals reeds vermeld is Bugéja evenmin uit eigen overweging naar Algerije vertrokken. Als dochter van een koloniale ambtenaar is ze er opgegroeid. Daarnaast is Bugéja ook getrouwd met een leider van een commune mixte.⁹⁶ Een commune mixte was een territoriale eenheid op het platteland, dat uit een meerderheid van autochtone Algerijnen bestond.⁹⁷ Zelf vertelt ze dat ze haar vader, die eveneens koloniale ambtenaar was in een commune mixte, te paard vergezelde naar Guergour, een commune mixte in het departement Bédja.⁹⁸ Haar echtgenoot, Manuel Bugéja, vertelt in zijn mémoires dat hij in verschillende departementen koloniale ambtenaar was binnen de communes mixtes. Zowel in Algiers en Constantine, als in Sétif en Bédja was hij werkzaam. Manuel Bugéja was actief in het administratief bestuur van de communes en ontfermde zich naar eigen zeggen vooral over het dagelijks leven van de

⁹³ Abdelmajid Hannoum, "Colonialism and Knowledge," 367.

⁹⁴ S. N., *Hommes et destins: dictionnaire biographique d'outre-mer 4* (Paris: Académie des Sciences d' Outre-mer, 1981), 153.

⁹⁵ Bowlan, "Civilizing Gender Relations," 175, 176, 177 en 181.

⁹⁶ Lorcin, *Historicizing Colonial Nostalgia*, 78

⁹⁷ Bowlan, "Civilizing Gender Relations," 175.

⁹⁸ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 137.

verschillende en diverse inwoners. Hij hielp verbindingswegen, fonteinen en bronnen meebouwen die de landbouwoogsten verbeterden, waarmee naar eigen zeggen het begin van de verbetering van de algemene cultuur ingeluid werd.⁹⁹

Manuel Bugéja was net zoals Antonin Lévrier geëngageerd. Hij was niet zozeer gepassioneerd door de feministische zaak, maar deed zich na zijn pensioen vooral voor als iemand die opkwam voor de rechten van autochtone Algerijnen. Tijdens zijn ambt was hij echter in opspraak gekomen voor machtsmisbruik. Zo zou hij zijn gezag misbruikt hebben en autochtone Algerijnen gedwongen hebben tot handarbeid voor de Europese settlers. Na zijn ambt zou hij zich echter vooral kritisch hebben uitgelaten over de koloniale administratie. Hij zou actief steun geleverd hebben aan de politieke partij van de Jonge Algerijnen, die ijverden voor de assimilatie en gelijke behandeling van de autochtone Algerijnse bevolking.¹⁰⁰ We zien dus dat Marie Bugéja, net zoals Hubertine Auclert, zeker niet geïsoleerd stond in haar engagement binnen haar gezin.

De insteek en inspiratiebronnen van Marie Bugéja zijn echter verschillend. Bugéja schrijft haar boek tijdens de Eerste Wereldoorlog om het in het interbellum uit te brengen. In de beginpagina's van haar boek richt ze zich tot verschillende mensen die belangrijk zijn in haar boek. Zo richt ze zich tot haar echtgenoot, haar zoon, haar lezers, maar ook tot de islamitische moeders.¹⁰¹ In het reeds vermelde essay van Jeanne Bowlan staat te lezen dat Bugéja haar activisme niet zozeer vanuit feministische, maar wel vanuit humanistische hoek motiveert. Bugéja verzet zich vooral tegen de individualistische bevrijding van jonge Franse vrouwen. Ze pleitte eerder voor een bevrijding die binnen de perken werd gehouden door instituties zoals het onderwijs en het gezin.¹⁰² Patricia Lorcin plaatst dit in een bredere kader van feministische ontwikkelingen in de metropool tijdens het interbellum. De politieke strijd om het vrouwenkiesrecht dreigde gendernormen in de war te brengen. In de settlerkolonie ontstond een sterke zucht naar behoudsgezindheid. De nostalgische ideeën over traditie werden, volgens Lorcin, lijnrecht tegenover moderne opvattingen over de maatschappij geplaatst.¹⁰³

⁹⁹ Manuel Bugéja, *Au service de la plus grande France: souvenirs d'un fonctionnaire colonial: 34 and d'administration algérienne* (Tanger: Les Editions internationales, 1939), 131 en 191.

¹⁰⁰ Bowlan, "Civilizing Gender Relations," 176

¹⁰¹ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, IV-VI

¹⁰² Bowlan, "Civilizing Gender Relations," 189- 90.

¹⁰³ Lorcin, *Historicizing Colonial Nostalgia*, 76.

Denise Brahimi stelt dat Bugéja het vooral heeft over moeders en zusters en daarbij focust op familiale noties. Bugéja zou volgens Brahimi op die manier politieke en sociale verschillen uitwissen.¹⁰⁴ Alhoewel het aanlokkelijk lijkt om vanuit de titel en de eerste pagina's van haar boek, waarin ze zich richt tot 'islamitische moeders', een dergelijke conclusie af te leiden, moet toch gesteld worden dat Bugéja zich wel degelijk bewust was van die socio-politieke verschillen tussen settlers en de autochtone bevolking. Bugéja stelt zich namelijk de vraag of iedereen die de vooruitgang ondergaat wel gelukkig is. Ze concludeert dat het roekeloos zou zijn om dit te beweren en verduidelijkt dat er in een sociale crisis altijd geprivilegieerden en slachtoffers zijn. Ze beweert dan ook dat ze die naarheid niet wil verstoppen en geeft een voorbeeld van zo'n slachtoffer. Ze spreekt over een zekere 'Mevrouw X', een autochtone jonge vrouw, die haar studies wou aanvatten om vroedvrouw te worden. Tijdens haar studies kreeg ze echter te maken met de jaloezie van haar lesgever. Naar Bugéja's zeggen was de oorzaak van deze jaloezie de etnie en gender van de leerlinge. Bugéja besluit dat vooruitgang in een menselijke maatschappij niet bereikt wordt zonder lijden.¹⁰⁵ In die zin zou je Bugéja wel als een naïeve idealist kunnen beschrijven, maar we kunnen allerminst beweren dat Bugéja intellectueel naïef is. Bugéja is zich bewust van de socio-politieke verschillen tussen autochtone vrouwen en settlers en appelleert daarom naar enige samenhang door die islamitische vrouwen te herinneren aan hun gemeenschappelijke ervaringen, die ze als moeders van zonen, die vchten voor de Franse metropool tijdens de Eerste Wereldoorlog, delen. Bugéja haalt deze ervaring bewust aan, omdat ze net die socio-politieke verschillen tussen de twee groepen wil overbruggen.¹⁰⁶

Bugéja is zoals reeds vermeld een settler en heeft de fundamentele keuze gemaakt om in Algerije te leven. Volgens Patricia Lorcin, een historica die onderzoek deed naar koloniale nostalgie bij Franse settelvrouwen in Algerije, zijn koloniale ambtenaars uit het Franse vasteland of settlers die zich tijdelijk in Frans-Algerije vestigen idealistischer en minder pragmatisch dan settlers die zich permanent in de kolonie vestigden.¹⁰⁷ Marie Bugéja woont permanent in een commune mixte, waar dus een meerderheid aan autochtone Algerijnen woonde. In die zin kunnen we in aantallen alleen al zeggen dat Bugéja meer in contact kwam met autochtone Algerijnen in de commune mixte, dan Auclert in de grote settlersteden zoals Oran en Algiers. Daarnaast moest Bugéja wel pragmatischer zijn dan Auclert in haar stellingnames,

¹⁰⁴ Denise Brahimi, *Femmes arabes et soeurs musulmanes* (Parijs: Editions Tierce, 1984), 217.

¹⁰⁵ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 154-157

¹⁰⁶ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, IV-VI

¹⁰⁷ Lorcin, *Historicizing Colonial Nostalgia*, 78.

omdat ze nu eenmaal in een commune mixte samenleefde met autochtone Algerijnen, die de settlerbevolking in aantal overtroffen.

De commune mixte was daarenboven ook te lokaliseren in de ruralere gebieden. Dus in die zin speelt ook een verschillende geografie mee in beide werken. Terwijl Auclert het vooral heeft over het leven in grootsteden zoals Algiers en Oran, richt Bugéja haar focus op het platteland.¹⁰⁸ Dat ruraal gebied bevindt zich trouwens ook in de Kabylïë, een Berberse regio in Algerije. Alhoewel Bugéja zich in haar titel richt tot haar 'soeurs musulmanes' en Algerijnse vrouwen aanduidt met 'les musulmanes', richt haar onderzoek zich niet op alle Algerijnse moslima's, maar striktgenomen op de Kabylische vrouwen. De resultaten van haar onderzoek extrapoleert Bugéja echter op de gehele vrouwelijke islamtische bevolking in Algerije.¹⁰⁹ In die zin botsen we op een contradictie. Enerzijds evalueert Bugéja de behandeling van Kabylische vrouwen positiever dan die van hun Aarabische lotgenoten, anderzijds doet ze vooral onderzoek bij Kabylische vrouwen en komt ze tot besluit dat de vrouwen in haar (Kabylische) regio onderdrukt worden. We merken hier dus alweer een spanning op tussen het koloniaal canon (de Kabyle-mythe) en de eigen bevindingen.¹¹⁰

Ik vermeldde reeds dat Bugéja haar vader vergezelde tijdens zijn dienstbezoekjes aan de communes mixtes. Bugéja was echter ook enorm betrokken bij het werk van haar echtgenoot.¹¹¹ Zo vertelt ze hoe ze bij een heel rijke Algerijnse familie uitgenodigd was met haar echtgenoot.¹¹² Aangezien haar echtgenoot een leidinggevende koloniale ambtenaar was, bracht ze samen met hem bezoek aan vooraanstaande mannen van de comunes mixtes. In tegenstelling tot Auclerts juridische bronnen, waarin in theorie vrouwen van verschillende sociale standen te vinden zijn, zou Bugéja kunnen verweten worden dat ze te veel focust op elitevrouwen wanneer ze over de toestand van Algerijnse vrouwen spreekt, maar de auteur dekt zich in haar boek in door te stellen dat ze moslima's van alle rangen heeft gezien.¹¹³

Bugéja's boek werd zeven jaar na de dood van Auclert uitgebracht. Er is dus geen enkele kans dat Auclert Bugéja's boek gelezen heeft. Of het omgekeerde mogelijk is, blijft een vraagteken. In de archieven is echter geen sluitend antwoord te vinden. Bij de publicatie van Auclerts boek was Bugéja halverwege de

¹⁰⁸ David Prochaska, *Making Algeria French: Colonialism in Bône 1870-1920* (Cambridge: Cambridge University, 1990), 11-3; Bowlan, "Civilizing Gender Relations," 180.

¹⁰⁹ Bowlan, "Civilizing Gender Relations," 180- 1.

¹¹⁰ Rana Kabbani, *Imperial Fictions: Europe's myths of Orient* (Londen: Pandora, 1994), 2 en 38-9.

¹¹¹ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 137.

¹¹² Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 62.

¹¹³ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 140.

twintig. Er is dus een kans dat Bugéja Auclerts boek gelezen heeft, maar we weten niet of Bugéja's persoonlijke bibliotheek bewaard is gebleven. Ze stierf namelijk in 1957, een paar jaar voor de chaotische en bloedige onafhankelijkheidsoorlog.¹¹⁴ In die zin is het maar zeer de vraag of er überhaupt iets bewaard is van haar privébibliotheek. De Franse archieven bezitten niet zo veel documenten over haar. Zo bezit de gespecialiseerde en feministische bibliotheek Marguerite Durand in Parijs slechts enkele van haar boeken.¹¹⁵ De bibliothecaresse in de Marguerite Durand-bibliotheek liet nog weten dat er een persdossier werd bijgehouden over de auteur. Toen ik het persdossier kreeg zat er maar een blad in met een foto van Bugéja met daaronder "Marie Bugéja, féministe musulmane". Het persdossier dat bijgehouden werd over Auclert bevatte veel meer informatie, maar er moet toch een kanttekening geplaatst worden. De documenten die erin zaten -waaronder artikels over haar acties, uitnodigingen voor haar infoavonden en persberichten in verband met haar dood- waren vooral beperkt tot haar activisme in Frankrijk. Voor haar activisme in Algerije biedt haar persdossier geen soelaas.¹¹⁶ Haar krant 'La Citoyenne' wordt echter wel op microfiches bewaard. In de database van de Franse gespecialiseerde bibliotheken is er een diversiteit aan materiaal te vinden zoals foto's, affiches, handgeschreven brieven en artikels over en van Auclert. Noch bij Bugéja, noch bij Auclert vinden we dus een bewijs dat beide auteurs elkaar gekend hebben. Het bewijs zullen we daarom uit de tekstanalyse moeten halen, maar dit blijft voorbarig aangezien ik dus niet zal trachten beide boeken in hun geheel te vergelijken, maar slechts onderzoek zal doen naar eventuele oriëntalistische topoi. Ik kan dus niet met zekerheid stellen dat Bugéja inspiratie haalde uit Auclert, maar de vergelijking tussen de twee blijft wel interessant voor een eventuele receptiegeschiedenis, namelijk in hoeverre hun maatschappijvisies lijken op of verschillen van elkaar. De vergelijking kan ons inzichten verschaffen over het hoe en waarom bepaalde ideeën voortgezet en anderen aangepast worden.

1.2 Arab Bureau

Daarnet vermeldde ik reeds een zekere Eugène Daumas, uit wiens werk Auclert mogelijks inspiratie geput zou kunnen hebben voor boek. Ik sprak toen ook kort over de Arab Bureau. Deze instelling verzamelde en populariseerde namelijk kennis over Algerije. Het grotendeel van de kennis die de beide auteurs hebben over Algerije, danken ze dan ook voornamelijk aan deze instelling. De Arab Bureau deelde namelijk ook de gemeenschappelijke filosofie van zowel Bugéja, als Auclert, namelijk de filosofie van de vreedzame

¹¹⁴ Bowlan, "Civilizing Gender Relations," 175.

¹¹⁵ Marie Bugéja, *Femmes voilées, Hommes... de même. Récits et impressions de l'extrême Sud-Algérien* (Algiers, Impr. Baconnier, 1935), 1-241; Marie Bugéja, *A travers l'Algérie sur la femme musulmane* (Algiers, Impr. Algérienne, 1919), 1-26.

¹¹⁶ Persdossier Hubertine Auclert (Bibliothèque Marguerite Durand, Parijs, 1907-)

penetratie. Al is dit idee na Abdelmajid Hannoums onderzoek reeds achterhaald. In dit hoofdstuk zal ik het dan ook hebben over het ontstaan en de werking van het laatstgenoemde kennisinstituut.

Het spreekt voor zich dat Frankrijk reeds een beeld had over het Oosten vooraleer het ook maar voet zette op het Algerijns grondgebied.¹¹⁷ Vooral één specifieke instelling is hier zoals reeds gezegd van groot belang, namelijk de Arab Bureau. Dit kenniscentrum ontstaat in 1841. Het Bureau was zoals reeds gezegd een militaire instelling, die de Franse kennis over Algerije fundamenteel vormgaf via veldwerk. Alhoewel Algerije dus in 1830 veroverd wordt door de Franse mogendheden, gaat de Arab Bureau pas in 1841 van start. Die datum is niet willekeurig. In 1841 beslist Frankrijk wat het met het veroverd Algerije zal doen.¹¹⁸ Een decenium na de militaire onderwerping van Algerije beslist men om van Algerije Frans grondgebied te maken en het land te transformeren tot een settlerkolonie.¹¹⁹ De geleerden die deze instelling bevolkten waren dan ook vaak onderricht aan elitaire scholen en hadden een sterke achtergrond in de menswetenschappen. Deze geleerden hadden in het begin van hun carrière weinig tot geen kennis van het Arabisch of Berbers.¹²⁰ De Franse officieren in het Arab Bureau waren dan ook voornamelijk etnografen met weinig interesse voor geschiedenis. Historische teksten van de autochtone bevolking werden vertaald naar het Frans en vormden het fundament van de Franse-historische kennis over Noord-Afrika. De vertaling van zulke teksten stond echter niet gelijk aan een één-op-één transmissie van de Arabische tekst naar een Franse. De Marokkaanse taalgeleerde, Abdelmajid Hannoum, stelt dan ook dat de vertaling evenzeer in een specifieke en vaak andere culturele context gebeurt dan de originele tekst. De vertaling van een tekst is niet enkel de interpretatie, maar ook de creatie van een nieuwe tekst. De teksten worden als het ware omgezet in vastgeroeste koloniale categorieën.¹²¹ De lokale categorieën in de originele tekst worden zo omgezet in koloniale categorieën. Bovendien vertaalt een vertaler niet enkel, maar voegt hij ook informatie toe. De vertaler werkt niet alleen complementair, maar ook corrigerend voor hetgeen dat in zijn ogen fout is.¹²²

Het burgerlijk regime wou volgens Hannoum verder gaan dan de stagnerende kennis die de Arab Bureau had achtergelaten. Het civiele regime vond ook dat het Arab Bureau teveel sympathie had voor de Arabische bevolking. Nadat een tegenstelling werd gecreëerd tussen de Berberse en Arabische bevolking,

¹¹⁷ Billie Melman, *Women's Orients: English Women and the Middle East, 1718–1918: Sexuality, Religion and Work* (Londen: Macmillan, 1995), 63.

¹¹⁸ Hannoum, "Colonialism and Knowledge," 343-4.

¹¹⁹ Todd Shepard, *The Invention of Decolonization*, 20.

¹²⁰ Hannoum, "Colonialism and Knowledge," 345.

¹²¹ Abdelmajid Hannoum, *Violent Modernity: France in Algeria* (Cambridge, Harvard University Press, 2010), 56.

¹²² Hannoum, *Violent Modernity*, 64 en 68.

moest die tegenstelling ook verklaard worden.¹²³ De Kabylische bevolking werd met hun lichtere huidskleur beschouwd als minder religieus-fanatiek en daardoor als gemakkelijker te assimileren. De Fransen konden zich volgens Patricia Lorcin, die een boek schreef over die Kabylisch-Arabische dichotomie, beter identificeren met de Kabylische Berbers, omdat zij een meer ‘geseculariseerde’ benadering zouden hebben van religie, maar ook omdat zij in tegenstelling tot de nomadische Arabier van oorsprong sedentair waren. Het verankerd zijn aan het land zagen de Fransen dan ook als een eerste voorwaarde voor de civilisatie van de Arabische bevolking.¹²⁴ De Arabische bevolking werd dan getypeerd als barbaars, fanatiek religieus en brutaal. Ze werden ook voorgesteld als een bevolking die weinig tot niet veranderd was sinds hun aankomst in Noord-Afrika.¹²⁵ Volgens de Fransen zou er ook een verschil zijn in de manier waarop Arabieren hun vrouwen behandelen. Er was weinig respect voor de Arabische vrouw en ze leefden volgens de Fransen in een status van onderworpenheid aan de man. Dit in tegenstelling tot de Kabylische vrouwen, die op meer eerbied konden rekenen binnen hun samenleving.¹²⁶ Die mythe komt zeker en vast tot uiting bij zowel Bugéja, als Auclert. Zo stelt Auclert dat Kabylische vrouwen zich niet inlaten met Arabische gebruiken. Zij gaan onbedekt en met ontblote benen naar buiten, net zoals Europeanen dat doen.¹²⁷ Bugéja stelt echter dat men de vrouwen bij de Kabylische gemeenschap veel beter behandelt in vergelijking met de Arabische gemeenschap. Daarnaast stelt Bugéja dat de Kabylen veel taalvaardiger zijn en vreemde talen sneller aanleren.¹²⁸

Binnen de oriëntalistische geschiedschrijving wordt het Oosten wel vaker voorgesteld als onveranderlijk en stagnerend. Dit is hoogstmerkwaardig aangezien het Midden-Oosten en de Maghreb zich in die periode verzetten tegen moderniseringsprocessen of zich die moderniseringsprocessen net gingen toeëigenen en aanpassen.¹²⁹ De negentiende eeuw was een periode van gewelddadige confrontaties tussen de imperialistische mogendheden, de Maghreb en het Midden-Oosten. Volgens Hannoum kwam moderniteit in ieder geval niet alleen. Moderniteit draagt een structureel geweld met zich mee. Een geweld dat reeds ondervonden werd in Europa tijdens de verschillende revolutiegolven. De kennis die door de voornoemde Arab Bureau verzameld werd, noemt Hannoum dan ook ‘tekstueel geweld’.

¹²³ Hannoum, *Violent Modernity*, 55.

¹²⁴ Lorcin, *Imperial Identities*, 2-3 en 39.

¹²⁵ Lorcin, *Imperial Identities*, 123.

¹²⁶ Lorcin, *Imperial Identities*, 66.

¹²⁷ Auclert, *Les femmes arabes*, 155.

¹²⁸ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 119 en 172.

¹²⁹ Jocelyne Hackforth-Jones en Mary Roberts, “Introduction: Visualizing Culture across the Edges of Empires,” in *Edges of Empire: Orientalism and Visual Culture*, eds. Jocelyne Hackforth-Jones en Mary Roberts (Oxford: Blackwell, 2005), 2.

Koloniale kennis kwam zelden in vreedevolle omstandigheden tot stand. Die kennis was een product van gewelddadige ontmoetingen.¹³⁰ De kolonisering van Algerije speelde een belangrijke rol binnen de Franse oriëntalistische school. Volgens Lazreg geloofden Fransen dat met de verovering van Algerije de poorten tot het Oosten geopend waren met zijn wachtende maagden en goud.¹³¹ Lazreg vindt het evenzeer merkwaardig dat de Algerijnse maatschappij ahistorisch geconceptualiseerd wordt wat betreft instituties en sociale relaties, terwijl de negentiende-eeuwse ontwikkelingen diepgaande transformaties teweegbrachten in de Algerijnse maatschappij. De socio-economische marginalisering, die veroorzaakt werd door onteigeningen van grond, had een invloed op de familiebanden. Het gezin werd kleiner in eenheid en bestond slechts uit twee generaties in tegenstelling tot de grote uitgebreide gezinnen, maar dat gezin werd door vrijwillige en gedwongen migraties ook mobieler. Door de onteigeningen op het platteland trokken veel vrouwen naar de steden en zo belandden velen onder hen ook in de prostitutie.¹³² Dus in tegenstelling tot een stilstaande tijd en wachtende maagden die de Fransen verwachtten aan te treffen, veroorzaakte hun inmenging in de regio net diepgaande veranderingen in het socio-economisch weefsel.

2. Theoretisch kader

2.1 Opkomst van de vrouwenstudies in de Maghreb

In mijn introductie sprak ik reeds over mijn probleemstelling. Ik zei toen dat ik onderzoek zou doen naar oriëntalistische clichés, zoals de harem, het oosters despotisme en stereotyperingen van Arabieren, in Auclerts werk en deze dan zou vergelijken met Bugéja's boek. Noch het onderzoek naar settlervrouwen, noch het onderzoek naar de topos van de harem zijn compleet nieuwe onderzoeksonderwerpen. Ik bouw met andere woorden voort op het werk van vele andere voorgangers. Ik put inspiratie uit enkele heel belangrijke werken binnen de vrouwenstudies in de Maghreb. Binnen die vrouwenstudies heb je ondermeer twee soorten onderwerpen. Enerzijds zijn er studies over Franse koloniale vrouwen, anderzijds over islamitische Algerijnse vrouwen. In dit hoofdstuk zal ik enkele belangrijke namen en hun bijdragen aan de vrouwenstudies in de Maghreb bespreken. Ik zal daarbij ook kritieken uiten op bepaalde benaderingen binnen de vrouwenstudies.

¹³⁰ Hannoum, *Violent Modernities*, 7 en 97.

¹³¹ Marnia Lazreg, *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question* (Londen: Routledge, 1994), 38.

¹³² Lazreg, *The Eloquence of Silence*, 13, 45, 99 en 100.

Volgens Christelle Taraud, feministe en historicus gespecialiseerd in vrouwenstudies in de Maghreb, werd de geschiedenis van vrouwen en seksualiteit in de Maghreb tot het begin van de jaren 90 heel stiefmoederlijk behandeld. Ze stelt dan ook dat het een goed twintig jaar duurt vooraleer er een nieuwe generatie historici opstaat uit het discipline van de subalterne en koloniale studies. Het is volgens Taraud daarom niet verwonderlijk dat werken die bijvoorbeeld in de jaren 80 verschenen zijn, secundaire bronnen zijn. Deze bronnen komen voort uit de interpretatie van primaire bronnen, maar zijn daarom niet per definitie wetenschappelijk.¹³³ Deze opmerking past heel goed bij de kritieken die ik gaf op het werk van Denise Brahimi in mijn introductie. Ik zei namelijk dat Brahimi haar boek uitbracht in 1984. Om die reden miste Brahimi's werk de vele debatten die later in de jaren 90 op gang werden gebracht, ondermeer door het pionierswerk van Antoinette Burton in de Britse koloniale context. Denise Brahimi's boek was slechts een interpretatie van de primaire bronnen die verschillende vrouwelijke settlevrouwen achterlieten. Haar werk bevatte dan ook geen referenties naar wetenschappelijke literatuur.¹³⁴

Taraud stelt dan ook dat het tot 1994 wachten is vooraleer de eerste studies verschijnen over de Europese vrouwen in Algerije.¹³⁵ Julia-Clancy Smith is in deze opzicht een heel belangrijke naam. In 1998 redigeerde ze namelijk samen met de reeds vermelde Frances Gouda een essaybundel over ras, gender en het familieleven tijdens het Frans kolonialisme.¹³⁶ Vanaf de jaren '90 begint gendergeschiedenis over Europese vrouwelijke settlers in Algerije dus langzaam vaart te nemen. Die vaart wordt in de vroege jaren 2000 bescheiden verhoogd met studies van de reeds vermelde volgende academici: Carolyn Eichner, Patricia Lorcin, Ann Laura Stoler en Edith Taieb. Taraud merkt anderzijds ook op dat Franse, maar ook andere Europese vrouwelijke settlers vanaf de aanvang van de kolonisatie van Algerije tot de eerste wereldoorlog heel weinig schrijven over de autochtone vrouwen in Algerije. Ze vermeldt er wel meteen bij dat Hubertine Auclert daarop een uitzondering vormt. De eerste wereldoorlog zal echter een cesuur vormen. Vanaf dan buigen heel wat Franse schrijfsters zich over de situatie van autochtone vrouwen in hun werken.¹³⁷ Dat heeft waarschijnlijk te maken met de periode van de *mise en valeur* in de kolonies.¹³⁸

¹³³ Christelle Taraud, "Les femmes, le genre et les sexualités dans le Maghreb colonial (1830-1962)", *Clio. Femmes, Genre, Histoire* 33 (2011): 157-8.

¹³⁴ Burton, *Burdens of History*, passim.

¹³⁵ Taraud, "Les femmes, le genre et les sexualités," 159.

¹³⁶ Julia Clancy-Smith en Frances Gouda, *Domesticating the Empire. Race, Gender, and Family Life in French and Dutch Colonialism* (Charlottesville: University of Virginia Press, 1998), 154-74.

¹³⁷ Taraud, "Les femmes, le genre et les sexualités," 165-6.

¹³⁸ Taraud, "Les femmes, le genre et les sexualités," 159.

De *mise en valeur* is een periode in de Franse kolonisatie van Algerije die van 1900 tot 1945 geduurd heeft. Deze periode kenmerkte zich vooral door de sociale investeringen die de koloniserende mogendheden deden om de wind uit de zeilen van het nationalisme te nemen en de ontevredenheid te neutraliseren. Die ontevredenheid was vooral merkbaar na de eerste, maar later ook na de tweede wereldoorlog. Koloniale troepen hadden namelijk meegevochten aan de zijde van het moederland. Ze waren naar het moederland geweest en hadden gezien dat daar debatten aan de gang waren over de onschendbaarheid van het territorium en stemrecht. De koloniale mogendheden investeerden vooral in sociale voorzieningen zoals gezondheidszorg en onderwijs. De investeringen in het onderwijs kenden echter hun grenzen, want van hoger onderwijs, behalve voor enkelingen uit de gegoede middenklasse (*évolués*) was geen sprake. Noch van burgerschap.¹³⁹ De twee werken die ik bespreek komen dan ook uit die periode van de *mise en valeur*. De manier waarop de auteurs spreken over ontwikkeling is duidelijk een neerslag van de toenmalige tijdsgeest.¹⁴⁰

De sociale toestand van vrouwen maakt volgens Taraud dan ook deel uit van de beeldvorming van Algerije naar aanleiding van de honderdste verjaardag van de kolonisatie van Algerije in 1930.¹⁴¹ Die herdenking van de honderdste verjaardag werd in de kijker gezet door middel van conferenties, tentoonstellingen, speciale publicaties, literaire prijzen en ceremonies. Yael Simpson Fletcher, historica met een interesse in immigratie, ras en nationale identiteit in twintigste-eeuws Algerije en Frankrijk, stelt zelfs dat ongeveer 80.000 Fransen uit het moederland kwamen naar aanleiding van de viering. Tijdens die honderdjarige viering werd de gewelddadige verovering verdoezeld en werd de Franse kolonisator verheerlijkt als de weldoener van Algerije.¹⁴² Het is vooral in deze context waarin de bekommernissen om de positie van Algerijnse vrouwen gesitueerd moet worden. Volgens Yael Simpson Fletcher was het daarom ook niet vreemd dat de kolonisatie met een heel gegenderde en paternalistische retoriek werd weergegeven. Het Afrikaans landschap werd daarbij sterk vervrouwelijkt. Frankrijk werd op zijn beurt voorgesteld als een viriele partner die een ontvankelijk Algerije bevruchtte.¹⁴³ Alhoewel reeds feministische en

¹³⁹ Frederick Cooper, *Africa Since 1940: The Past of the Present* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 38-65.

¹⁴⁰ Auclert, *Les femmes arabes*, 17; Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 140-1.

¹⁴¹ Taraud, "Les femmes, Le genre et les sexualités," 167.

¹⁴² Yael Simpson Fletcher, "'Irresistible Seductions': Colonial Algeria, in *Domesticating the Empire. Race, Gender, and Family Life in French and Dutch Colonialism*," in *Domesticating the Empire: Race, Gender and Family Life in French Colonialism*, eds. Julia Clancy Smith en Frances Gouda (Charlottesville: University Press of Virginia, 1998), 195.

¹⁴³ Fletcher, "'Irresistible Seductions'," 196.

methodologische kritieken zijn geuit op Pierre Nora's 'Les Français d'Algérie', klopt hetgeen wat hij zegt over de cultuur van de settlers. Die cultuur werd namelijk gekenmerkt door een superviriliteit.¹⁴⁴

Taraud vermeldde reeds dat Europese vrouwen vanaf 1900 schreven over de positie van Algerijnse vrouwen. De wetenschappelijke studies over hun werken verschijnen pas vanaf de jaren 1990. Hetzelfde kan echter niet gezegd worden over de studies die focussen op autochtone Algerijnse vrouwen. Taraud stelt dan ook dat de literaire situatie in de jaren 80 een historiografisch woestijn is. Vanaf de jaren 1980 schrijven vooral sociologen over autochtone Algerijnse vrouwen in de koloniale context. Ze nemen daarbij de fakkel over van de etnologen en antropologen uit 1930-1960.¹⁴⁵ De Marokkaanse socioloog, Fatima Mernissi, en de Frans-Algerijnse socioloog, Marnia Lazreg, zijn hier belangrijke namen. Fatima Mernissi maakte namelijk een onderscheid in islamitische rollenverdelingen en normen en de religieuze praktijk die hier van afweek.¹⁴⁶ Lazreg daarentegen schreef een van de enige monografieën die focust op Algerijnse vrouwen tijdens de Franse kolonisering.¹⁴⁷ Ondanks de inspanningen is het onderzoeksterrein volgens Taraud nog steeds onontgonnen op het gebied van verschillende onderwerpen zoals: vrouwelijke collectiviteiten, publieke en politieke plaatsen, (on)bezoldigd werk etc. Vanaf de jaren '90 komt daar in de nasleep van Edward Saïd's 'Orientalism' verandering in. In de Angelsaksische wereld zijn er heel wat academici, waaronder de reeds vernoemde Meyda Yegenoglu, Reina Lewis en Yaël Simpson Fletcher, die onderzoek zullen doen naar Algerijnse vrouwen in Frans-Algerije.¹⁴⁸

Zoals ik reeds in mijn introductie vermeldde, zijn er ook heel wat kritieken geweest op die genderhistorici die over Algerijnse vrouwen schreven. Marnia Lazreg sprak reeds over genderhistorici die in de jaren 80 de sociale achterstand en seclusie van Algerijnse vrouwen vooral verklaarden vanuit de religieuze context. Ze hadden daarbij geen oog voor het socio-economische en politieke component en reduceerden cultuur tot religie, zonder ook maar enige onderscheid te maken tussen normen en de praktijk.¹⁴⁹ Lazreg bekritiseert niet enkel de argumentatie, maar ook het woordgebruik. Zelfs zij die zich kantten tegen een reducerende beeldvorming, maakten gebruik van diens repertoire. In haar artikel maakt Lazreg melding van Frantz Fanon, die zich tegen het fetisjisme van de Fransman kant in verband met de sluier (veil/voile)

¹⁴⁴ Stoler, *Carnal Knowledge*, 55-6; Pierre Nora, *Les Français d'Algérie* (Parijs: Julliard, 1961), 177.

¹⁴⁵ Taraud, "Les femmes, le genre et les sexualités," 159.

¹⁴⁶ Fatima Mernissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society* (Londen: Al Saqi, 1985), passim.

¹⁴⁷ Lazreg, *The Eloquence of Silence*, passim.

¹⁴⁸ Taraud, "Les femmes, le genre et les sexualités," 169-70.

¹⁴⁹ Marnia Lazreg, "Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria," *Feminist Studies* 12, nr. 1 (1988): 88.

van de Algerijnse vrouw. Ondanks het feit dat hij kritieken uit op dit fetisjisme, maakt hij gebruik van hetzelfde vocabularium. Het bewuste hoofdstuk in zijn boek 'Dying Colonialism' noemt Fanon 'Unveiling Algeria'. Alhoewel hij kritieken uit op de obsessie met de sluier, maakt hij gebruik van dezelfde beeldspraak. Hij heeft het net zoals de Fransman over het ontsluiten van Algerije.

Lazreg stelt dat zelfs het pionierswerk van de belangrijke islamitische feministe Fatima Mernissi niet ontsnapt aan die beeldspraak.¹⁵⁰ Mernissi noemde haar eerste boek in 1975 namelijk 'Beyond the Veil'. Dit boek was een heel belangrijk werk voor het islamitisch feminisme, omdat Mernissi als het ware een onderscheid maakte tussen de religieuze voorschriften en de manier waarop die gemanipuleerd werden door de oelama (islamitische geleerden).¹⁵¹ Mernissi claimde dat niet de voorschriften vrouwonvriendelijk waren, maar de interpretaties van de oelama aan de basis lagen van de onderdrukking van de moslima.¹⁵² Een meer recent voorbeeld van deze beeldspraak is het boek van Mary Ann Fay waarin ze in de titel spreekt over het 'ontsluieren van de harem'.¹⁵³ De woorden 'veiling' of 'unveiling' worden niet enkel gebruikt als een synoniem voor 'opheldering', maar ook als een metafoer, waarbij de sluier als een pars pro toto de vrouw symboliseert. Zo spreekt Meyda Yegenoglu over 'gesluerde fantasieën' en neemt Winifred Woodhull de titel 'Unveiling Algeria' met een knipoog naar, maar ook kritiek op Fanon over in haar essay.¹⁵⁴ Alhoewel er kritieken geleverd worden op het reductionisme waarmee gesproken wordt over Maghrebijnse vrouwen, is het hardnekkig om te ontsnappen aan dit taalgebruik.¹⁵⁵

2.2 De haremliteratuur binnen het oriëntalisme

Langzaamaan ontstond er ook een interesse voor bepaalde thema's binnen de vrouwenstudies, meer bepaald het thema van de harem was een onderwerp dat eeuwenlang tot de verbeelding sprak. Leslie Peirce is een van de eerste historici die een exhaustieve poging deed tot demystificatie van de topos van de harem. Die demystificatie hield in dat Peirce de harem niet langer zag als een seksueel vluchtoord waar erotische dromen werkelijkheid werden, maar net als een centrum van macht, waar vrouwen invloed konden hebben op het beleid. Ze stelde dat de seclusie niet enkel afhing van religie en geslacht, maar ook

¹⁵⁰ Lazreg, "Feminism and Difference," 85.

¹⁵¹ <http://oxfordindex.oup.com/view/10.1093/oi/authority.20110803110527292?rskey=174ego&result=0&q=ulama>

¹⁵² Mernissi, *Beyond the Veil*, passim.

¹⁵³ Mary A. Fay, *Unveiling the Harem. Elite Women and the Paradox of Seclusion in Eighteenth Century Cairo* (Syracuse: Syracuse University Press, 2012), 1.

¹⁵⁴ Yegenoglu, *Veiled Fantasies*, 1; Winifred Woodhull, "Unveiling Algeria," in *Feminist Postcolonial Theory: a Reader*, eds. Reina Lewis en Sara Mills (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003), 1.

¹⁵⁵ Lazreg, *Feminism and Difference*, 85.

van leeftijd en sociale klasse.¹⁵⁶ Haar werk, maar ook dat van vele andere collega-genderhistorici, die in haar kielzog over de harem schreven, is vooral gebaseerd op de Osmaanse harem.¹⁵⁷ De literatuur over de harem in de Maghreb is ietwat beperkter. Een van de werken dat focust op de Maghreb is het werk van Mary Ann Fay over de Egyptische eliteharem.¹⁵⁸ Mernissi schreef over de Marokkaanse harem, maar deed dit vooral vanuit de context van de voorbeeldfunctie, die de islamitische profeet Mohammed had voor zijn geloofsgemeenschap. Jocelyne Dakhliā, een antropologe en historica, schrijft dat het voornoemd werk van Mernissi veel wegheeft van het essentialisme dat ze net probeerde te overstijgen. Aangezien Mernissi zodanig gefocust is op een ontstaansgeschiedenis van de harem, staat de queeste naar een authentiek model in de weg van een onderzoek naar de veranderingen en evoluties binnen de harem. Volgens Dakhliā heeft het echter ook geen zin om het kind met het badwater weg te gooien, aangezien de profeet wel degelijk een sleutelfiguur was voor de islamitische geschiedenis en als voorbeeld diende voor de islamitische leiders na hem.¹⁵⁹ In 1994 publiceerde Mernissi ook nog een autobiografisch werk over haar jeugd in de Marokkaanse harem.¹⁶⁰ Malek Alloula schreef in 1981 'Le harem colonial'. In dit werk bespreekt hij koloniale postkaarten die, in tegenstelling tot de oriëntalistische schilderijen van Ingres en Delacroix, via de fotografie het cliché van de harem heruitvinden met een aura van 'authenticiteit' en 'echtheid'.¹⁶¹ Qua wetenschappelijke literatuur over de harem in de Maghreb en meer specifiek in Algerije is er dus een zekere leemte op te vullen. Die leemte moet niet opgevuld worden vanuit een contemporaine obsessieve zoektocht naar de harem, maar net door te onderzoeken hoe het principe van seclusie in de Algerijnse Frans-koloniale context ingevuld werd. Daarbij dient men los te komen van de vooringenomen associaties die de topos van de harem opwekt. Er moet onderzocht worden naar hetgeen de harem in principe betekent en hoe vrouwen van dat ideaaltypisch construct afweken in de praktijk.

¹⁵⁶ Leslie Peirce, "Seniority, Sexuality, and Social Order: The Vocabulary of Gender in Early Modern Ottoman Society," in *Women in the Ottoman Empire. Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, ed. Madeline C. Zilfi (Leiden: Brill, 1997), 169 en 186.

¹⁵⁷ Om meer te weten over het angelsaksisch onderzoek over de harem, lees: Leslie Peirce, *The Imperial Harem. Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* (New York: Oxford University Press, 1993), passim; Lucienne Thys-Senocak, *Ottoman Women Builders. The Architectural Patronage of Hatice Turhan Sultan* (Aldershot: Ashgate, 2006), passim. Voor het Frans onderzoek over de Osmaanse harem lees je: Jocelyne Dakhliā, "Entrées dérobées: l'historiographie du harem," *Clio. Femmes, Genre Histoire* 9 (1999): passim. Voor het Frans onderzoek over de harem in de Maghreb, lees: Tauraud, "Les femmes, le genre et les sexualités," passim.

¹⁵⁸ Fay, *Unveiling the Harem*, 45-68.

¹⁵⁹ Dakhliā, "Entrées dérobées," 3-4.

¹⁶⁰ Fatima Mernissi, *Dreams of Trespass: Tales of a Harem Girlhood Mernissi* (Cambridge: Perseus Books, 1994), 1-10.

¹⁶¹ Alloula, *The Colonial Harem*, 105.

Om het principe van de harem enigszins te begrijpen in een context dat verwijderd is van een obsessief voyeurisme, moeten we het woord etymologisch ontleden. De harem wordt door Leslie Peirce beschreven als een heiligdom. Peirce, die zoals reeds vermeld vooral onderzoek deed naar de Osmaanse eliteharem ziet het woord harem als een term van respect, maar ook als een woord dat doordrongen is van religieuze zuiverheid en eer. De term is echter ook gender-specifiek, omdat het meestal verwijst naar de vrouwen van een huishouden. Het heilige karakter van de term wordt duidelijker wanneer Peirce vermeldt dat Jeruzalem, de derde islamitische heilige stad, “harem-i serif” ofwel “noble heiligdom” genoemd werd. Indien de harem alleen maar een plaats was waar seksuele uitpattingen ongebreideld botgevierd konden worden, zou de islamwereld niet met dit woord verwijzen naar zijn drie heilige steden, stelt Peirce. Los daarvan werd de harem gekenmerkt door verschillende soorten complexe relaties die niet allemaal een seksuele rol inhielden. Zo woonden er niet alleen echtgenotes en concubines, maar ook was er plaats voor de kinderen, moeders en zussen die weduwe waren geworden en dienaars. Indien de harem een plek was waar wilde orgies plaatsvonden dan zouden kinderen van sultans er ook niet grootgebracht worden.¹⁶²

In het werk van Peirce, maar ook in de studies van haar Franstalige collega, Jocelyne Dakhliya, wordt de harem zoals reeds vermeld niet langer gezien als een plaats waar vrouwen opgesloten worden en waar de onverschilligheid heerst, maar net als een sfeer van vrouwelijk macht.¹⁶³ Jocelyne Dakhliya beweert zelfs dat de onderscheid in geslacht van minder politieke betekenis is dan de dichotomie die gecreëerd wordt op basis van leeftijd. Volgens Dakhliya zijn de vrouwen in de harem niet meer afgezonderd dan hun mannelijke collega's van dezelfde hoge sociale klasse.¹⁶⁴ Het valt meteen op dat naast geslacht en leeftijd, sociale klasse een derde criterium is bij segregatie gebaseerd op geslacht.¹⁶⁵ Dit derde criterium is een belangrijk criterium aangezien arme vrouwen en mannen zich wel vermengden op de marktpleinen en steden. De harem was dus zeker geen instelling die in elk huishouden te vinden was.¹⁶⁶ Die bevindingen zijn echter gefocust op het hartland van het Osmaanse Rijk, namelijk het huidige Turkije. Ondanks het feit dat Algerije deel uitmaakte van het Osmaanse Rijk maar de facto eigenlijk autonoom was, kunnen we dit model niet helemaal terugvoeren op Algerije.

¹⁶² Peirce, *The Imperial Harem*, 3-6.

¹⁶³ Taraud, “Les femmes, le genre et les sexualités,” 171.

¹⁶⁴ Dakhliya, “Entrées dérobées,” 8.

¹⁶⁵ Thys-Senocak, *Ottoman Women Builders*, 9.

¹⁶⁶ Peirce, *The Imperial Harem*, 8.

Het is opvallend dat Marie Bugéja en Hubertine Auclert het vaak hebben over de gevangenschap van vrouwen en polygamie, maar dat academici zelden aandacht vestigen op de constructieve functie van het cliché van de harem voor het werk van zowel Bugéja, als Auclert. De ondoordringbaarheid van het islamitisch huishouden is daarbij de grootste zorg en de penetratie ervan de grootste wens. De harem is een belangrijk begrip in beide werken, omdat het een enorm geladen term is die heel wat associaties opwekt. De harem als topos waar seksuele uitspattingen vrijuit kunnen plaatsvinden is een oriëntalistisch en voyeuristisch cliché dat steeds weer opnieuw bezocht wordt in koloniale literatuur. Het is tevens ook een cliché die de kolonisatie van Algerije trachtte te legitimeren.¹⁶⁷ De westerse houding tenopzichte van de harem is echter zeer ambivalent. Enerzijds worden de vrouwen beschreven als gevangenen, anderzijds zijn ze als gewillige slachtoffers ook het object van verlangen voor vele oriëntalisten. Die dubbelzinnige houding tegenover de harem was ook af te leiden van de vele odalisk-schilderijen die Ingres en co. maakten. De odalissen kijken de toeschouwer veleidelijk, maar tegelijk ook verveeld aan. Ze moeten hun dagen zien te slijten in seclusie tussen de vier muren van de harem. Seks is daarbij de activiteit bij uitstek om de tijd te doden.¹⁶⁸

De vele verwijzingen naar polygamie en de gevangenschap van vrouwen zijn verwijzingen naar de harem. De harem was immers een plaats in de westerse verbeelding waarin vrouwen tegen hun wil gevangengehouden werden en westerse inmenging legitimeerden. De harem was tegelijk ook een plaats die symbool stond voor het oosters despotisme.¹⁶⁹ Deze noties zijn ook heel sterk terug te vinden de werken van beide schrijvers. De manier waarop Auclert schrijft over de vrouwen die in erbarmelijke omstandigheden leven in de kasba is veeleer een voortzetting van de oriëntalistische traditie dan een objectieve getuigenis. Zij stelt evenzeer dat de graad van civilisatie van een maatschappij te zien is aan de manier waarop het de vrouw behandelt. Omgekeerd kan dus gesteld worden dat de 'barbaarsheid' van de Algerijnse mannen af te lezen valt van de ellendige manier waarop zij Algerijnse vrouwen behandelen.¹⁷⁰ Dit gegeven is in analogie met het Oosters despotisme, aangezien ook de harem een symbool was voor de 'barbaarsheid' van de sultan.¹⁷¹

De voorstelling van die vrouwen in Auclerts boek lijkt op de voorstelling van Algerijnse vrouwen op koloniale ansichtkaarten. Auclert hangt evenzeer het beeld op van de kasba waarin vrouwen met ontblote

¹⁶⁷ Peirce, *The Imperial Harem*, 3-4; Isom-Verhaaren, "Royal French Women," 159-61.

¹⁶⁸ Fay, *Unveiling the Harem*, 183; Cavaliero, *Ottomania*, 32.

¹⁶⁹ Isom-Verhaaren, "Royal French Women," 159-61.

¹⁷⁰ Eicnher, "La Citoyenne in the World," 74.

¹⁷¹ Isom-Verhaaren, "Royal French Women," 159-61.

borst de erotische fantasieën over Algerije van Fransen in het moederland moeten zien te voeden.¹⁷² Vooral de ontoegankelijkheid van de harem prikkelde dus de zinnen. Aangezien mannen, die niet behoorden tot dat huishouden, de harem niet konden betreden, moesten ze wel rekenen op hun fantasie. Die fantasie ontstond niet uit het niets, maar bouwde voort op oudere verhalen over de harem. Clichés werden bevestigd, heruitgevonden en aangedikt.¹⁷³ Daarbij was het belangrijk te beweren dat het verslag dat men over de harem schreef gebaseerd was op persoonlijke ervaring. Men beweerde zelf de harem betreden te hebben. Het element van het ooggetuigenverslag is belangrijk binnen de oriëntalistische kennisverwerving. De ervaring werd met andere woorden beschouwd als gezaghebbend. Geen enkele feit of ontdekking kan ervaring weerleggen en net omdat oriëntalistische kennis gebaseerd is op ervaring, kan oriëntalistische kennis bijgevolg niet ontkracht worden.¹⁷⁴

Er ontstond in zekere zin een soort van spanningsveld tussen het literair canon en de eigen ervaring. Aan de ene kant proberen oriëntalistische auteurs tegemoet te komen aan de artistieke voorkeuren van hun doelpubliek, maar aan de andere kant proberen ze ook trouw te blijven aan de eigen ervaring.¹⁷⁵ Die spanning is ook voelbaar in de twee werken die ik met elkaar vergelijk. Alhoewel beide dames de oprechte intentie hebben om de toestand van Algerijnse vrouwen te verbeteren, definiëren ze hun onderdrukking en uitbuiting met behulp van de topos van de harem.¹⁷⁶ Op die manier wordt de wereld die beschreven wordt in zekere zin gefictionaliseerd.¹⁷⁷ Aangezien fictie dient ter ontspanning en vermaak van de lezer, wordt de lezer in zekere zin onttrokken aan de realiteit. De fictie, maar ook de harem, die een substantieel onderdeel is van die koloniale fictie, vormen hier een vluchtoord. De vluchtoord stelt alles voor wat het zelf niet is. Dat praktijk van spiegeling kan het wensbare, maar ook het gevreesde weergeven.¹⁷⁸

De autoriteit die zowel Bugéja, als Auclert voor de dag stellen is zeker niet arbitrair of onschuldig. De betrouwbaarheid van de vrouwelijke auteur als getuige van het verboden domein van de harem is

¹⁷² Malek Alloula, *The Colonial Harem*, 105.

¹⁷³ Peirce, *The Imperial Harem*, 115.

¹⁷⁴ R. Balagangadhara, *Reconceptualizing India Studies* (New Delhi: Oxford University Press, 2012), 42.

¹⁷⁵ Kabbani, *Imperial Fictions*, 2 en 38-9.

¹⁷⁶ Beide auteurs drukken hun bezorgdheid uit over betrouwbare informatie. Ze beroepen zich op de autoriteitsclaim om zich als meer betrouwbaar voor te stellen in vergelijking met hun voorgangers. In mijn betoog zal ik echter uiteenzetten hoe ze gebruik maken van dezelfde oriëntalistische clichés als hun voorgangers. Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 99-102; Auclert, *Les femmes arabes*, 23.

¹⁷⁷ Kabbani, *Imperial Fictions*, 39

¹⁷⁸ Tom Hastings, "Said's Orientalism and the Discourse of (Hetero) Sexuality," *Canadian Review of American Studies* 23, nr. 1 (1992): 135.

onontbeerlijk voor het succes van de haremliteratuur. Reina Lewis noemt dit het 'reality effect'. In haar essay focust Lewis vooral op 'Oriëntaalse' vrouwen die zich bewust waren van de meerwaarde die hun werken zouden kunnen hebben op de markt.¹⁷⁹ Alhoewel noch Bugéja, noch Auclert 'Oriëntaalse' vrouwen zijn, maken ze toch gebruik van dezelfde autoriteitsclaim dat zij als vrouwen, maar vooral ook als inwoners van het gebied authentiekere informatie hebben dan hun mannelijke collega's.¹⁸⁰ Lewis haalt dan ook de historica Billie Melman, gespecialiseerd in negentiende-eeuwse Britse koloniale geschiedenis, aan wanneer ze zegt dat de negentiende eeuw een periode is waarin haremliteratuur begint af te nemen, maar er nog steeds voldoende vraag is om het aanbod te stimuleren.¹⁸¹ Sarah Graham Brown stelt dan ook dat in de negentiende eeuw meer gedetailleerde verslagen ontstaan over haremlevens en de speculaties afnemen. Het bezoeken van een harem werd zelfs een toeristische attractie.¹⁸² Vooral in deze periode nemen vrouwen uit islamitische culturen het voortouw in de haremliteratuur. Ze proberen een discours te brengen dat ingaat tegen de stereotype beelvorming over seclusie in hun maatschappij. Tegelijk ervaren ze sterke druk om toch nog te onderhandelen met de stereotypes die ze probeerden te ondermijnen.¹⁸³ Hun boeken waren dan ook vooral bedoeld voor de Westerse markt en het maakte niet uit hoe geleerd deze 'Oriëntaalse' vrouwelijke auteurs ook waren, het Westen bleef vooral gefascineerd door het stereotype beeld van de harem. De auteurs oriëntaliseerden zichzelf dan maar om hun Westers publiek alsnog te bereiken.¹⁸⁴

Rana Kabbani, een Syrische culturele historica, stelt dat reizigers niet reizen om iets nieuws te leren, maar net om controle uit te oefenen over land, vrouwen en volkeren.¹⁸⁵ Die visie komt heel erg overeen met het Foucauldiaans mantra dat Saïd overneemt in zijn 'Orientalism', kennis is namelijk macht. Saïd stelt dat kennis hebben over een subject gelijk is aan het domineren ervan. Het feit dat je kennis hebt over iets betekent tegelijk ook dat je autoriteit hebt. Die autoriteit ontnemt dan ook de autonomie van je subject en verandert het in een passieve object. Het oriëntalisme bestaat uit een dialectiek van informatiewinning en controle, maar is zeker geen rationalisering van koloniale heerschappij. Saïd stelt namelijk dat het oriëntalisme het kolonialisme voorafging en in zekere zin ook verantwoordde. Een kenmerk van Oosters-

¹⁷⁹ Reina Lewis, "'Oriental' Femininity as Cultural Commodity: Authorship, Authority, and Authenticity", in *Edges of Empire: Orientalism and Visual Culture*, eds. Jocelyne Hackforth-Jones en Mary Roberts (Oxford, Blackwell, 2005), 95.

¹⁸⁰ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 99-102; Auclert, *Les femmes arabes*, 23.

¹⁸¹ Lewis, "'Oriental' Femininity," 96.

¹⁸² Sarah Graham Brown, *Images of Women: the Portrayal of Women in Photography of the Middle East, 1860- 1950* (New York: Columbia University Press, 1988), 77 en 80.

¹⁸³ Lewis, "'Oriental' Femininity," 96.

¹⁸⁴ Lewis, "'Oriental' Femininity," 100.

¹⁸⁵ Kabbani, *Imperial Fictions*, 10.

Westerse interactie is namelijk dat het Westen zich bij wijze van onderscheid altijd in een positie van overheersing bevindt. Het Oosten, zo stelt Saïd, is iets dat men als het ware beoordeelt, voorstelt, bestudeert, disciplineert en illustreert.¹⁸⁶ Voor zijn terminologie gaat Saïd –zoals reeds vermeld- lenen bij Foucault. Hij beschrijft oriëntalisme als een discours, waarbij hij het oriëntalisme gelijkstelt aan een tekstuele attitude. Die attitude herhaalt eerder het gezag van een geheel van linguïstische en tekstuele voorstellingen in plaats van de actuele accuraatheid van hetgeen dat beschreven wordt. Aangezien de neerslag van oriëntalistische bronnen eeuwig is en nog steeds door academici geciteerd worden als gezaghebbend, stelt Saïd dat het oriëntalisme naast een historisch fenomeen ook een eigentijds probleem is.¹⁸⁷

2.3 Nuances bij seclusie

In het voorafgaand deel over de harem probeerde ik het cliché van de harem te demystifiëren door in te gaan op de literatuur die er reeds over verschenen is. Zo vertelde ik dat zowel Leslie Peirce, als Jocelyne Dakhli, de Osmaanse harem niet langer zagen als een plaats waar vrouwen opgesloten werden, maar als een centrum van vrouwelijke macht. Daarnaast probeerde ik door te focussen op de etimologie van het woord weer te geven dat de harem niet alleen een plaats was waar seksualiteit centraal stond, maar evenzeer gezinspolitiek. Ik nuanceerde reeds dat de laatstgenoemde auteurs het vooral hebben over de Osmaanse eliteharem en dat die bevindingen geenszins te extrapoleren zijn naar derest van de moslimwereld. Ik besprak ook andere criteria voor seclusie. In dit hoofdstuk zal ik verdergaan op dat elan. Ik zal beweren dat deze praktijk niet zomaar te veralgemenen valt en dat er verschillende invullingen zijn. Ik zal ook alternatieven naar voor schuiven waarin die seclusie helemaal niet zo absoluut was.

Seclusie binnen islamitische culturen wordt vaak veralgemeend, maar er zijn eigenlijk heel wat verschillen naargelang de regio waarin men zich bevindt. Een van de verschillen waarop die seclusie gebaseerd is, is het element van seksualiteit. Terwijl de Osmaanse harem van de elite erop gestoeld is om vooral verkrachtingen en buitenechtelijke kinderen te voorkomen, maar ook het niet-geïndividualiseerd eergevoel van de man te beschermen, is de gendersegregatie in de Maghreb, meer bepaald Marokko, gecentreerd rond een andere bezorgdheid.¹⁸⁸ De ene bezorgdheid hoeft de andere natuurlijk niet uit te sluiten, maar via de Marokkaanse casus wil ik net aantonen dat er veel verschillende motivaties zijn voor

¹⁸⁶ Edward Said, *Orientalism*, (Londen, Penguin Books, 2003), 32- 40.

¹⁸⁷ Robert Nichols, "Postcolonial Studies and the Discourse of Foucault: Survey of a Field of Problematization," *Foucault Studies*, nr. 9 (2010): 120.

¹⁸⁸ Peirce, "Seniority, Sexuality, and Social Order," 171-183.

de seclusie. Dit wil echter nog niet zeggen dat de Marokkaanse casus, waarover ik het zo meteen zal hebben, terug te voeren is tot de Algerijnse redenen voor gendersegregatie. Mernissi stelt namelijk dat de reden voor seclusie niet zozeer de angst voor seks is, maar voor vrouwen.¹⁸⁹ Moslimvrouwen zouden volgens Mernissi begiftigd zijn met een fatale aantrekkingskracht, die het vermogen van een man om zich te verzetten uitwist en hem reduceert tot een passief meegaand wezen. De vrouw wordt daarom geassocieerd met chaos. Volgens Mernissi gaat men bij de seclusie van vrouwen dus vooral uit van de kracht die een vrouw bezit en hoe die in toom kan worden gehouden.¹⁹⁰ Ze uit eveneens de kritiek dat die segregatie op basis van geslacht eigenlijk intensificeert wat het moet elimineren, met name de seksualisering van de menselijke relaties. Terwijl men in het hartland van het Osmaanse Rijk de elitevrouwen probeert te beschermen via seclusie, ligt in de Marokkaanse casus de nadruk ook op de bescherming van mannen.¹⁹¹ Nogmaals de nuance die ik probeer weer te geven in de diversiteit aan motivaties hoeft niet meteen tot een dichotomie te leiden.

Lazreg stelt dan weer dat ondanks de normatieve sharia de relatie tussen mannen en vrouwen varieerde volgens de regio waarin men zich bevond. Die variaties worden vanaf de koloniale periode over dezelfde kam geschoren.¹⁹² Alhoewel de sluier als het symbool van de seclusie wordt gezien, vertelt Lazreg dat vrouwen op het platteland geen hoofddoek droegen om water uit de bron te halen.¹⁹³ De sluier werd als het ware een toevluchtsoord voor de aanblik van de kolonisator. Op die manier werd het niet enkel een symbool van cultureel onderscheid, maar ook een symbool van verzet.¹⁹⁴ Buiten waren er allerlei gevaren zoals rituele vervuiling en verlies aan status. Na de kolonisatie ontstond langzaam de notie dat een goede moslim het contact met de buitenwereld moest vermijden en zich niet moest begeven buiten zijn huishouden. Een moslim man zou het best 'net zoals de vrouwen' met de kap over het hoofd en afgewende ogen lopen om onherkenbaar en anoniem te blijven.¹⁹⁵ De vergelijking met vrouwen toont aan dat er een bepaald gedrag verwacht werd van vrouwen. Die verwachting houdt echter allerm minst in dat men conform de norm handelde. Volgens Fatima Mernissi, een feministische sociologe, die vooral veldwerk deed in Marokko, maar van wie de studies ook relevant zijn voor het hele Noord-Afrikaanse regio, was seksualiteit in Marokko een erg territoriaal gegeven. Er werden respectievelijk sferen

¹⁸⁹ Fatima Mernissi, "The Meaning of Spatial Boundaries," in *Feminist Postcolonial Theory: a Reader*, eds. Reina Lewis en Sara Mills (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003), 498.

¹⁹⁰ Mernissi, "The Meaning of Spatial Boundaries," 496; Brown, *Images of Women*, 72.

¹⁹¹ Mernissi, "The Meaning of Spatial Boundaries," 491

¹⁹² Lazreg, *The Eloquence of Silence*, 27.

¹⁹³ Lazreg, *The Eloquence of Silence*, 109.

¹⁹⁴ Lazreg, *The Eloquence of Silence*, 53.

¹⁹⁵ Lazreg, *The Eloquence of Silence*, 52-3.

toegekend aan beide geslachten. Zo had je de oemma en de huiselijke sfeer. In de oemma, geloofsgemeenschap, werden de mensen ingedeeld op basis van hun geloof. De oemma was dan ook strikt voorbehouden voor de mannen. De indeling tot de huiselijke sfeer werd daarentegen gemaakt op basis van het geslacht. De vrouwen behoorden als het ware toe tot de huiselijke sfeer. Interactie tussen mannen en vrouwen, die geen bloedverwantschap deelden, was dan ook ten strengste verboden.¹⁹⁶ Het vrouwelijk eergevoel werd daarbij gezien als een verlengde van de mannelijke eer. Het was daarom belangrijk dat een vrouw zich 'voorbeeldig' gedroeg, omdat haar gedrag ook een effect had op het eergevoel van haar echtgenoot en mannelijke familieleden. Het eergevoel was dus als het ware niet geïndividualiseerd.¹⁹⁷

Naast het antikoloniaal verzet verklaart Lazreg de seclusie ook nog op een andere manier. Ze stelt dat alhoewel over de positie van vrouwen vaak gedebatteerd werd in verschillende Franstalige, maar ook Arabische kranten, de vrouwen in kwestie weinig oren hadden naar deze aandacht. Twee redenen lagen aan de grondslag van dit feit. Eerst en vooral kon een meerderheid van de Algerijnse vrouwen noch lezen, noch schrijven in het Frans of Arabisch. De vrouwen leefden volgens Lazreg in isolatie van de koloniale maatschappij en van de leefwereld van autochtone mannen. Een tweede reden voor waarom vrouwen in relatieve afzondering leefden van de twee reeds hogerop vermelde groepen is een andere tijdsbeleving.¹⁹⁸ De tijd verliep voor autochtone vrouwen anders dan voor koloniale of autochtone mannen. Lazreg vertelt dan ook dat Algerijnse vrouwen volgens een andere kalender leefden. Ze leefden namelijk volgens het islamitisch kalender in tegenstelling tot Algerijnse mannen die zowel volgens de islamitische, maar wegens hun zakelijke activiteiten ook volgens de koloniale Gregoriaanse kalender leefden. Volgens Lazreg kan die stilte van vrouwen daarom verklaard worden vanuit een andere tijdsperceptie, omdat de activiteiten van die vrouwen niet enkel volgens een ander kalender van feestdagen en rituelen, maar ook volgens verschillende sociale bezorgdheden verliepen. Lazreg stelt dan ook dat de deelname van vrouwen in verschillende rituelen en feestdagen veel groter was dan die van mannen.¹⁹⁹ Verder deelt Lazreg ook mee dat het Algerijns gezin niet enkel een plaats is voor vrouwen, maar ook voor mannen. Ze stelt dat het huishouden zelfs een officiële ruimte wordt, omdat mannen in hun verzet tegen de koloniale heerser aangetrokken worden tot de huishoudelijke ruimte.²⁰⁰ Alhoewel Lazreg met deze opmerking wil ingaan op de algemene perceptie waarbij de privéruimte wordt

¹⁹⁶ Mernissi, "The Meaning of Spatial Boundaries," 489-90.

¹⁹⁷ Peirce, "Seniority, Sexuality, and Social Order," 171-83.

¹⁹⁸ Lazreg, *The Eloquence of Silence*, 98.

¹⁹⁹ Lazreg, *The Eloquence of Silence*, 107.

²⁰⁰ Lazreg, *The Eloquence of Silence*, 106.

voorgesteld als passief, officieus en vrouwelijk, wordt het huishouden pas een ware officiële ruimte wanneer de man zijn intrede doet. Op die manier herbevestigt Lazreg de gegenderde en dichotomische visie, die in de politieke wetenschap bestond over publieke en private ruimtes.²⁰¹

Een theorie die dat strikte onderscheid tussen publieke en private ruimtes uitdaagt is de theorie van de Turkse historica in de Osmaanse elitecultuur, Tülay Artan. Artan stelt namelijk dat vele Osmaanse ruimtes ambigue zones zijn waarin private en publieke ruimtes elkaar overlappen. Het in elkaar vloeien van beide sferen is geen grens tussen beide sferen, maar een sfeer op zich. Die ruimte van overlapping wordt 'metaruimte' genoemd. Die metaruimtes ontstaan wanneer gegenderde definities die betrekking hebben op status en rechten uitgedaagd en aangepast worden.²⁰² Als voorbeeld geeft ze het Turks badhuis. In publieke badhuizen ontmoetten mannen en vrouwen elkaar niet, maar deze publieke ruimte bleef toch een *cross over* waar zowel mannen, als vrouwen respectievelijk hun mannelijke en vrouwelijke medemens konden tegenkomen. De historica stelt dan ook dat we moderne noties van de publieke en private sfeer niet zomaar kunnen toepassen op de Osmaanse maatschappij. Daarnaast geeft ze mee dat beide sferen niet als elkaars tegenpolen gezien mogen worden, maar wel als posities op een continue schaal.²⁰³ Lazreg geeft eveneens het voorbeeld van de badhuizen om komaf te maken met de clichématige perceptie van Arabische vrouwen die in strikte seclusie zouden leven. Lazreg ziet de hammam als een equivalent van het café voor mannen. Vrouwen kwamen er samen om te baden, verzorgd te worden en elkaar te zien. Niet enkel de baden waren een sociale ontmoetingsplaats, ook de grafmonumenten van heiligen en de vrijdagse bezoeken aan de begraafplaats waren stuk voor stuk opportuniteiten waar vrouwen elkaar vonden om te spreken over specifieke problemen en bekommernissen.²⁰⁴ De seclusie was zeker niet zo absoluut zoals door de Fransen aangenomen werd. De ontmoetingen gebeurden vooral op plaatsen waar de Fransen zich niet vermengden of binnenmochten .

Volgens Mernissi hing de seclusie ook samen met klasse en leeftijd. Zo stelt ze dat rijke mannen hun huishouden beter konden afschermen tegen de buitenwereld door aparte vertrekken te bouwen met eigen diensten. In die zin was seclusie in rijke huishoudens meer geslaagd dan in minder welgestelde families. Ze stelt ook dat ouderdom een belangrijk criterium was voor de seclusie van vrouwen. Zo claimt Mernissi dat eenmaal vrouwen ouder werden en geen seksuele kracht uitstraalden, ze mobieler waren in

²⁰¹ Peirce, *The Imperial Harem*, p. 6.

²⁰² Marie A. Tétreault, "Frontier Politics: Sex, Gender, and the Deconstruction of the Public Sphere," *Alternatives* 26, nr. 1 (2001): 53-5.

²⁰³ Tülay Artan, "Forms and Forums of Expression," in *The Ottoman World*, ed. Christine Woodhead (Londen: Routledge, 2012), 380-1.

²⁰⁴ Lazreg, *The Eloquence of Silence*, 25.

de publieke ruimte.²⁰⁵ Het aspect van klasse is heel belangrijk om in het achterhoofd te houden, omdat niet iedereen er dus in slaagde om aparte vertrekken te realiseren voor de vrouwelijke gezinsleden van het huishouden. Minder welvarende mensen met kleinere huizen konden geen aparte vertrekken oprichten. Daarenboven konden verarmde vrouwen het zich niet permitteren om thuis te zitten, aangezien ze voor het onderhoud van hun gezin moesten zorgen. Dit gegeven nuanceert evenzeer dat die veronderstelde seclusie in geen geval absoluut was.²⁰⁶

Niet iedereen ervoer die seclusie als negatief. Mernissi beweert dat talrijke vrouwen seclusie zien als iets prestigieus. Geslaagde seclusie vroeg zoals reeds vermeld heel wat economische investeringen opdat er diensten aangeboden konden worden voor zij die in seclusie leefden.²⁰⁷ Het afschermen van het huiselijke, ergo het vrouwelijke, zou dan weer gezien kunnen worden als verzet tegen de koloniale orde. De meest bekende versie van dit standpunt komt waarschijnlijk van Fanon. Hij stelde namelijk dat gesluierde vrouwen net via hun klederdracht de traditionele orde probeerden te beschermen. Hij zag de seclusie van vrouwen dus als een vorm van verzet. Daarnaast beweerde hij ook dat vrouwen mede dankzij hun verdiensten in de revolutie een verbeterde positie zullen innemen de Algerijnse maatschappij. Hij zag de dekolonisatiestrijd dus als een breekpunt voor vrouwen.²⁰⁸ Dit standpunt is onder andere door Neil Macmaster, een historicus gespecialiseerd in de Algerijnse revolutie, weerlegd. Macmaster stelt dat er geen radicale breuk is tussen de koloniale periode en postkoloniale periode wat betreft de positie van vrouwen. Volgens Macmaster was de postkoloniale staat zwak en niet effectief in het veranderen van de vastgeroeste patriarchale gezinsstructuren en ideologie.²⁰⁹ Winifred Woodhull bekritiseert de visie waarin de seclusie van vrouwen als emancipatorisch werd gezien evenzeer. Zo beweert Woodhull dat deze opvatting ervan uitgaat dat seclusie gewoon nodig was op een gegeven moment in de Algerijnse geschiedenis. De Algerijnse vrouw wordt hier voorgesteld als een soort van geïdealiseerde versie van de werkelijkheid, namelijk een Algerije zonder de kwestie van de onderdrukking van vrouwen na de onafhankelijkheid.²¹⁰ De deelname van vrouwen aan de Algerijnse revolutie mag wat betreft symboliek

²⁰⁵ Mernissi, "The Meaning of Spatial Boundaries," 493.

²⁰⁶ Brown, *Images of Women*, 72.

²⁰⁷ Mernissi, "The Meaning of Spatial Boundaries," 493; Brown, *Images of Women*, 72.

²⁰⁸ Frantz Fanon, *A Dying Colonialism*, vert. Haakon Chevalier en George M. Castairs (Hammondsworth: Penguin Books, 1970), 28-32.

²⁰⁹ Neil Macmaster, "The Colonial 'Emancipation' of Algerian Women: the Marriage Law of 1959 and the Failure of Legislation on Women's Rights in the Post-Independence Era," *Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien* 7, nr. 12 (2007): 91-2.

²¹⁰ Woodhull, "Unveiling Algeria," 580.

wel een belangrijke rol hebben gespeeld, in de praktijk bracht het niet meteen verandering voor hun positie.²¹¹

2.4 Coëxistentie en het de gevolgen voor Algerijnse vrouwen

Aangezien beide auteurs klagen over de onverschilligheid van de koloniale administratie tegenover de ontwikkeling en seclusie van de autochtone bevolking, is het misschien handig om te spreken over de juridische praktijk van coëxistentie. Auclert valt deze praktijk letterlijk aan, terwijl Bugéja vooral de seclusie van vrouwen bekritiseert. In dit hoofdstuk leg ik dus uit wat dit praktijk inhield en hoe het tot stand kwam. In dit hoofdstuk leg ik uit wat de precieze gevolgen zijn van coëxistentie voor Algerijnse vrouwen. Aangezien coëxistentie inhoudt dat lokale Arabische, Berberse en Joodse gemeenschappen hun eigen voorschriften kunnen behouden op vlak van burgerlijk recht, ontsnapt de koloniale administratie aan elke verantwoordelijkheid op dit vlak. Civiel recht regelt onderlinge regels tussen personen dus dit houdt ook het huwelijk en erfeniskwesties in. Volgens de auteurs worden vrouwen net in die twee situaties benadeeld en bevordert dit hun seclusie. Al valt Auclert de sharia veel explicieter aan dan de meer pragmatische Bugéja. De koloniale administratie was echter niet vanaf het begin overtuigd van coëxistentie.²¹²

De kolonisatie van Algerije ging op zijn zachtst uitgedrukt niet van een leien dakje. Wat Frankrijk met de kolonie zou doen was niet duidelijk bij de start van de militaire bezetting. Het was dan ook een goed decennium lang de vraag of de bezetting van Algerije zou dienen tot commerciële activiteit aan de kust, of een volwaardige settlerkolonie zou worden.²¹³ Een decennium later werd dan uiteindelijk beslist dat Algerije onderdeel van het grondgebied was, dat voor eeuwig Frans zou blijven. In 1848 werden de drie overzeese departementen gecreëerd, namelijk Algiers, Oran en Constantine. Die departementen waren een verlengde van het Franse moederland.²¹⁴ Het was dan ook maar zeer de vraag op welke manier de autochtone bevolking behandeld moest worden. Een settlermaatschappij kon enkel bestaan door het creëren en instandhouden van ongelijkheid. Aangezien settlers de fundamentele keuze maken om in de kolonie te wonen is het hebben van land van groot belang.²¹⁵ De locus van de settlermaatschappij was de koloniale stad. Tegen 1900 leefden 60 % van de *pieds noirs* in de steden.²¹⁶ Bij de overgang van de

²¹¹ Macmaster, "The Colonial 'emancipation'," 93

²¹² Shepard, *The Invention of Decolonization*, 20-1.

²¹³ Lorcin, *Imperial Identities*, 45.

²¹⁴ Shepard, *The invention of Decolonization*, 20.

²¹⁵ Prochaska, *Making Algeria French*, 7-9.

²¹⁶ Prochaska, *Making Algeria French*, 11.

militaire bezetting in de civiele administratie woonde de meerderheid van de settlers dan ook in het moderne gedeelte van de stad, de ville nouvelle genaamd, terwijl de autochtone bevolking veelal gedreven werd tot de historische gedeelte van de stad, de kasba. Zo ontstond er de facto segregatie.²¹⁷ Niet alleen de kuststeden maakten een sociale herstructurering mee, ook de gemenegronden werden onteigend en daarna toegeëigend door de settlers.²¹⁸ Die ongelijkheid was niet alleen zichtbaar, maar ook bij wet bepaald.

Alhoewel hun civilisatiediscours anders doet vermoeden beslisten de Fransen reeds in het begin van de kolonisatie om zich niet in te laten met de assimilatie van de oorspronkelijke bevolking. Het discours ging uit van assimilatie, maar in werkelijkheid waren de Fransen toch voorstander van coëxistentie.

Coëxistentie ging ervan uit dat verschillende groepen leefden in Algerije met een verschillende relatie tot de natie. Die verschillende groepen (Kabylen, moslims en joden) hadden hun eigen gewoonterecht of rechtsvoorschriften in de sfeer van civiele rechten. Indien de autochtone bevolking toch wenste om geregulariseerd te worden, dan zou ze afstand moeten nemen van de eigen voorschriften. Die coëxistentie was evenzeer een self-fulfilling prophecy. Indien de autochtone Algerijnen hun eigen voorschriften hadden dan verdienden ze het ook niet om een gelijke of universele behandeling te krijgen. Op die manier werd de ongelijkheid tussen settlers en de autochtone bevolking juridisch in stand gehouden.²¹⁹ De regularisatie van de Joodse bevolking volgde snel, maar de Arabische en Berberse bevolking bleef niet te assimileren voor de Fransen.²²⁰ De islam wordt hier gezien als een obstakel voor het Frans zijn. Men kon met andere woorden pas Frans worden als men afstand deed van de eigen gemeenschap en cultuur. De sharia stond voor de Fransen symbool voor de onveranderlijke en stagnerende autochtone cultuur, terwijl deze visie vaak ongefundeerd en overdreven was.²²¹

De autochtone Algerijnse bevolking werd geëssentialiseerd en gereduceerd tot de religie die ze aanhing. De islam kreeg dan ook een heel grote verklaringskracht. De religie lag volgens de kolonisator aan de grondslag van verschillende wantoestanden. Het thema van de onderdrukte vrouwen en polygamie was dan ook heel populair bij Franse auteurs.²²² Vooral vanaf de overgang naar de civiele administratie spraken men over de positie van de vrouw om het te hebben over de islam. Volgens de reeds vermelde Julia

²¹⁷ Prochaska, *Making Algeria French*, 157.

²¹⁸ Lazreg, *The Eloquence of Silence*, 99.

²¹⁹ Shepard, *The Invention of Decolonization*, 20-7.

²²⁰ Shepard, *The Invention of Decolonization*, 32.

²²¹ Marnia Lazreg, "Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria," *Feminist Studies* 14, nr. 1 (1988): 88 en 90.

²²² Marnia Lazreg, "Gender and Politics in Algeria: Unravelling the Religious Paradigm," *Signs* 15, nr. 4 (1990): 758-9.

Clancy-Smith zou de islam in die tijdperk van het slagveld naar de slaapkamer verplaatsen.²²³ Als antwoord maakten de Algerijnen van de islam hun bastion van verzet tegen het Franse kolonialisme.²²⁴ Ondanks het koloniaal discours had de koloniale administratie uit pragmatische overwegingen bewust beslist om zich niet in te laten met de burgerlijke status van de Arabische en Berberse Algerijnen. Het gevolg was dat Berberse Algerijnen en Arabische Algerijnen gebeurtenissen zoals het huwelijk en de scheiding volgens respectievelijk het eigen gewoonterecht en religieuze voorschriften konden regelen. De vrouwen vielen daarbij onder de voogdij van hun vader, echtgenoot of broer.²²⁵ Hoewel de Fransen in de praktijk instemden met coëxistentie, grepen ze tegelijk ook dit gegeven aan om te wijzen op de onderdrukking van Algerijnse vrouwen. Coëxistentie vulde dus de functie in van een selffulfilling prophecy in; enerzijds werd deze juridische praktijk ervaren als een obstakel voor de integratie en gelijke behandeling van de lokale bevolking, anderzijds toonde deze praktijk, volgens de koloniale administratie, net aan hoe groot de nood was aan de beschaving die Frankrijk zou brengen in Algerije.²²⁶ Ondanks het feit dat de Fransen zich formeel voornamen zich niet te mengen in het burgerlijk recht, bleven ze zich in het koloniaal discours wel richten op vrouwen. Zij zagen de Algerijnse vrouwen als de ideale toegangspoort tot de (gesloten) autochtone cultuur.

Zoals reeds gezegd kreeg de islam een grote verklarende kracht. Sarah Graham Brown, een Britse politicologe, vindt dit gegeven ronduit essentialiserend. Ze stelt dat binnen het oriëntalisme alle aspecten van het leven zoals politiek, economie, persoonlijke relaties (etc.) verklaard konden worden door te verwijzen naar de religie. Ze uit terecht kritiek op het feit dat het gedrag van mensen die anders deel uitmaken van verschillende culturen, etniciteiten en sociale klassen verklaard werd door enkel te refereren naar de islam.²²⁷ De onderdrukking van vrouwen wordt zelden beschreven in socio-economische termen. De koloniale administratie onteigende gronden en marginaliseerde vele vrouwen op het platteland. Die marginalisering zorgde ervoor dat deze vrouwen in de prostitutie belandden in de steden.²²⁸ De armoede drong andere vrouwen dan weer terug tot de privésfeer van het huishouden.²²⁹ Door enkel te focussen op de islam als bron van onderdrukking beschouwden ze die laatste als een

²²³ Clancy-Smith, "La Femme Arabe," 53-8.

²²⁴ Lazreg, "Gender and Politics," 759.

²²⁵ Shepard, *The Invention of Colonization*, 20-32.

²²⁶ Lazreg, "Gender and Politics," 760.

²²⁷ Brown, *Images of Women*, 6.

²²⁸ Woodhull, "Unveiling Algeria," 577.

²²⁹ Lazreg, *The Eloquence of Silence*, 45; Lazreg, "Gender and Politics," 775.

ideologisch systeem in plaats van enkel een religieus systeem.²³⁰ De islam mag dan wel de religie zijn van de Arabische en Berberse Algerijnen, maar dat wil nog niet zeggen dat ze in een theocratie leefden waarbij elk element uit het leven bepaald werd door religie.²³¹ Volgens Lazreg hielden vrouwen zich meer bezig met activiteiten die antwoordden op hun dagelijkse en wereldse zorgen dan met religieuze dogma's of de koloniale ideologie.²³²

3. Kasba

Na de inleidende hoofdstukken is het tijd om in dit eerste deel van mijn betoog te kijken naar de oriëntalistische topoi in de beschrijvingen over de Algerijnse kasba. Ik vertelde reeds dat in vijf respectievelijke hoofdstukken oriëntalistische topoi opgeroepen werden. In het hoofdstuk over de kasba spreken beide auteurs op een heel ambigu wijze spreken over het oude stadsgedeelte. Enerzijds is het een heel gewelddadige plaats, anderzijds een plaats waar seksuele taboes niet bestaan. Die dubbelzinnige houding waarbij zowel met veel afgrijzen, als met grote nieuwsgierigheid bekeken werd, kan ook teruggevonden worden in diverse boeken die de harem bespreken. Bovendien wekt die mysterie bij beide auteurs de drang naar penetratie op. Die reflex is evenzeer terug te vinden in haremliteratuur.²³³

Wanneer we naar de inhoudstafels kijken van respectievelijk 'Les femmes arabes en Algérie' van Hubertine Auclert en 'Nos soeurs musulmanes' van Marie Bugéja, zien we dat beide auteurs overwegend focussen op het liefdesleven en ontwikkeling van Algerijnse vrouwen. Alhoewel Bugéja mede door haar eigen woonsituatie ook hoofdstukken zal wijden aan vrouwen op het platteland, is de kasba evenzeer het decor waartegen beide auteurs hun waarnemingen afbeelden. De locatie voor settlerkolonialisme is immers de stad. In tegenstelling tot kolonialisme waarbij migranten van de koloniserende mogendheid, bestaande uit ambtenaren, militair personeel, handelaren, missionarissen etc. zich slechts tijdelijk zullen vestigen in de kolonie, maken settlers de fundamentele keuze om als derde groep, naast de tijdelijke migranten en de autochtone bevolking, zich permanent in de kolonie te vestigen. De settlers in Algerije – met uitzondering van Marie Bugéja- vestigden zich vooral in grote kuststeden zoals Oran, Bône, Constantine en Algiers. De keuze voor die kuststeden hing vooral af van hun bereikbaarheid met hun havens en hun milde klimaat. Tegen 1900 leefde 60 % van de settlers in steden.²³⁴ In die steden ontstond er de facto segregatie. De kolonisator vestigde zich in de moderne en nieuwe gedeelte van de stad, ville

²³⁰ Lorcin, *Imperial Identities*, 53.

²³¹ Lazreg, "Gender and Politics," 757.

²³² Lazreg, *The Eloquence of Silence*, 115.

²³³ Yegenoglu, "Viled Fantasies," 542-3.

²³⁴ Prochaska, *Making Algeria French*, 9 en 11.

nouvelle, terwijl de autochtone bevolking de kasba, het oude deel van de stad, bevolkte. Integeningstelling tot de etnische homogeniteit die de ville nouvelle kenmerkte, was de kasba etnisch heel heterogeen. Volgens Prochaska, die onderzoek deed naar kolonialisme in de Algerijnse stad Bône, verhuisden vele Europeanen in Bône tussen 1881 en 1901 van de oude stad (kasba) naar de ville nouvelle. De plaats die als gevolg van die verhuizing vrijkwam in de kasba werd ingenomen door Algerijnen van verschillende achtergronden. Prochaska verzekert echter dat deze ontwikkeling ook in vele andere Noord-Afrikaanse steden te vinden was.²³⁵

Die etnische heterogeniteit van de kasba is ook een notie die terug te vinden is bij Hubertine Auclert. Ze stelt de kasba voor als een etnologische hotspot. Volgens Auclert zijn alle Afrikaanse 'rassen' er te vinden. Het meest bewonderenswaardige vindt ze dan weer dat de inwoners van de kasba zich niet bewust zijn van hun burens. Elk houden ze zich vast aan hun eigen gebruiken, zeden en gewoontes. Deze waarneming krijgt een ietwat vreemde en individualistische lezing wanneer ze besluit dat de inwoners van de kasba een voorbeeld zouden kunnen zijn voor de beschaafde mensen in Frankrijk. In tegenstelling tot de inwoners van de kasba hechtten 'beschaafde mensen' volgens Auclert te veel belang aan de meningen van kennissen.²³⁶ Auclert leest het behouden van de eigen gebruiken als een individualistisch reflex. De Algerijnse maatschappij bestond aan de basis uit grotere formaties dan het louter individuele. Zo had je het uitgebreid gezin, clans en stammen.²³⁷

Bovendien was de sociale controle binnen de Algerijnse gemeenschap na de kolonisatie enorm vergroot om zomaar op individueel vlak te kunnen handelen uit strikt egoïstische overwegingen. Vooral in genderkwesties liet die verharde sociale controle zich voelen. Terwijl het dragen van een hoofddoek in Algerije geen wijdverspreide norm was en vrouwen op het platteland ongesluiert buiten konden treden, verandert het een en ander na de Franse invasie.²³⁸ Vrouwen voerden een passief verzet tegen de Franse bezetting door zich te beperken tot hun huishoudelijke activiteiten. In hoeverre dit een bewuste keuze was van de vrouwen zelf is natuurlijk maar ten eerste de vraag. Volgens Marnia Lazreg, een Algerijnse sociologe, was de isolatie van veel Algerijnse vrouwen een gevolg van de socio-economische marginalisering die de kolonisatie teweeg had gebracht.²³⁹ De hoofddoek speelde een heel belangrijke rol in die sociale controle na de kolonisering. De hoofddoek zal namelijk de lichamen van Algerijnse vrouwen

²³⁵ Prochaska, *Making Algeria French*, 157.

²³⁶ Auclert, *Les femmes arabes*, 5.

²³⁷ Aloula, *The Colonial Harem*, 38.

²³⁸ Lazreg, *The Eloquence of Silence*, 28 en 109.

²³⁹ Lazreg, *The Eloquence of Silence*, 45.

privatiseren en onttrekken aan de mannelijke aanblik van kolonistoren. Op die manier creëert de hoofddoek een privéruimte op individuele schaal wanneer vrouwen zich naar de publieke ruimte begeven.²⁴⁰ Het feit dat Auclert het behouden van de eigen zeden en gebruiken opvat als een individualistische zaak, geeft blijk van haar onwetendheid wat betreft de Algerijnse cultuur.

Laten we even teruggaan naar haar beschrijvingen over de kasba. De etnologische waardering die Auclert aan de dag legt voor de Kasba is lang niet het enige wat ze erover kwijt wil. De toon waarop ze over de kasba zal spreken wordt meteen al in de opingszin van haar boek gezet. Zo vermeldt ze bij haar aankomst dat Algiers met zijn blauwe hemel en schitterende zon veel wegheeft van een aarts paradijs. Dit idyllisch vakantiafereel wordt echter meteen onderbroken wanneer ze in dezelfde zin een bundel vuil linnen vermeldt. Even later blijken die bundels vuil linnen Algerijnse vrouwen te zijn. Vrouwen die hun vrouwelijke eigenschappen weliswaar verloren zijn. Ze zijn uitgeput van de uitbuiting die ze onder het Franse bewind moeten ondergaan. Bovendien lijken deze vrouwen geslacht- en leeftijdsloos. De beschrijving krijgt een zinnelijke wending wanneer Auclert duidelijk maakt dat deze vrouwen allesbehalve oud zijn. Sommige onder hen hebben namelijk een kind tussen de plooiën van hun haïk. De vrouwen zijn zodanig ondervoed dat ze niet langer melk, maar bloed kunnen geven uit hun ontstoken borstklieren.²⁴¹ Joan Wallach Scott, een historica en pionier voor de Anglo-Amerikaanse genderstudies, merkte reeds op dat Auclert Algerijnse vrouwen zag als sensuele en exotische wezens. Volgens Scott zou Auclert de onderdrukking van Algerijnse vrouwen geheel in lijn met de oriëntalistische traditie in zeer lichaamlijke en erotische termen beschrijven, terwijl de uitbuiting van Franse vrouwen in haar eerdere petities en toespraken weergegeven wordt in strikt juridische en institutionele termen.²⁴²

Scotts opmerkingen zijn zeer terecht, maar Auclerts beschrijvingen hebben ook wat weg van een metafoor. De uitgeputte vrouw die Auclert als het ware verwelkomt bij haar aankomst in Algerije zou gezien kunnen worden als een metafoor voor Algerije zelf. De kolonisatie van Algerije was bij aanvang immers een mannenzaak. De eerste dertig jaar van de kolonisatie was Algerije een waar mannenbastion. Het militair bewind moest Algerije vooral 'pacificeren'.²⁴³ De hypermannelijkheid van de settlers werd meermaals in de verf gezet tijdens deze periode. De gegenderde beeldvorming van een mannelijk leger dat het voluptueus land domineert ontbreekt dan ook niet tijdens deze periode.²⁴⁴ De ontmannelijking

²⁴⁰ Aloulla, *The Colonial Harem*, 13.

²⁴¹ Auclert, *Les femmes arabes*, 1-3.

²⁴² Scott, *Only Paradoxes*, 116.

²⁴³ Eichner, "La Citoyenne in the World," 68-70.

²⁴⁴ Lorcin, *Historicizing Colonial Nostalgia*, 80.

van de autochtone Algerijnse bevolking hing heel sterk samen met die hypermannelijkheid van de Franse kolonistoren.²⁴⁵ Edward Said maakte bijna veertig jaar geleden reeds de claim dat het oosten het irrationele, mysterieuze, sensuele spiegelbeeld was van het rationele, beschaafde en mannelijke westen. Het bezit van oosterse vrouwen die als passief, simpel en stemloos werden voorgesteld kan dan ook gelden als een rake metafoor voor hetgeen wat oriëntalisten op het oog hadden met de oriënt zelf.²⁴⁶ Het meest opmerkelijke element in Auclerts beschrijving over die uitgeputte vrouwen is de vermelding van het bloed en de ontstoken borstklieren. Aangezien Auclert kon zien dat die borstklieren ontstoken waren, wil dit zeggen dat de borsten ontbloot waren. De vermelding van borsten is niet geheel onschuldig in Auclerts beginparagraaf. Ontblote borsten waren namelijk een vaak verkomend element in koloniale postkaarten over Algerije. Naast de duidelijk erotische connotaties schetsten ze een beeld van een gewillig Algerije die de settlers met open boezem zou ontvangen.²⁴⁷ De uitgeputte vrouwen zouden ook kunnen staan voor een uitgeput Algerije die dringend nood had aan genezing (civilisatie) en de kolonistoren met ontblote boezem verwelkomde.²⁴⁸

Zoals reeds vermeld claimde Scott dat Auclerts beschrijvingen van die Algerijnse vrouwen oriëntalistisch waren. Het oriëntalisme vond ze in Auclerts sensuele en lichamelijke verwoording.²⁴⁹ Een sensuele beschrijving maakt iets niet per definitie oriëntalistisch. Scott vermeldt niet waarom dat oriëntalisme samenhangt met sensualiteit. Ik zal een stap verdergaan dan Scott en beweren dat Auclert met haar beschrijvingen over de kasba het topos van de harem oproept. Wanneer Auclert het heeft over de kasba zijn er twee zaken die meteen opvallen. De beschrijvingen zijn zowel heel zintuigelijk, als tweestrijdig. Bij het lezen van Auclerts boek bekruipt je eveneens een claustrofobisch gevoel. Ze beschrijft de kasba als een onveilige en donkere plaats met een wirwar aan straatjes. Op het eerste gezicht lijkt deze plaats onaantrekkelijk, maar Auclert verzekert ons dat de kasba de plaats bij uitstek is om in contact te komen met de pittoreske couleur locale. Die couleur locale geeft ze weer in de vorm van lokale lekkernijen die verkocht worden op de markt.²⁵⁰ Ze appelleert hierbij duidelijk naar de zintuigen. Vooral het reukorgaan speelt een belangrijke rol. Auclert maakt ons duidelijk dat de oriënt een zintuigelijke wereld is.²⁵¹ Malek

²⁴⁵ Stoler, *Carnal Knowledge*, 46.

²⁴⁶ Said, *Orientalism*, 6.

²⁴⁷ Aloula, *The Colonial Harem*, 105.

²⁴⁸ Hier haalde ik inspiratie uit en parallellen met een artikel over hoe het Amerikaans landschap tijdens de Britse kolonisatie op een gegenderde manier beschreven werd. Cathy Rex, "Indians and Images: The Massachusetts Bay Colony Seal, James Printer, and the Anxiety of Colonial Identity", in: *American Quarterly*, 63, nr. 1 (2011): 72-3.

²⁴⁹ Scott, *Only Paradoxes*, 115.

²⁵⁰ Auclert, *Les femmes arabes*, 7.

²⁵¹ Cavaliero, *Ottomania*, VII.

Aloula schrijft zelfs dat de koffie de sublimering is van de aromatische ziel van de oriënt. Hij voegt daaraantoe dat er geen oriënt is zonder de waterpijp. Beide elementen wijzen alweer op het zintuigelijk karakter van de oriënt. Beide consumpties werden namelijk gretig afgebeeld op koloniale postkaarten.²⁵²

Het tweestrijdig karakter van Auclerts beschrijvingen van de kasba laat zich op de volgende manier lezen: enerzijds was de kasba een gevaarlijke en gewelddadige plaats, anderzijds had de kasba ook iets heel ondeugends.²⁵³ De manier waarop Auclert eerst de zeer gewelddadige praktijken in de kasba beschrijft en daarna overgaat tot het ondeugende karakter van de kasba past heel goed bij de shock-and-awe-benadering tot de harem. In deze benadering veroordelen Europese schrijvers het gevangennemen en onderwerpen van vrouwen enerzijds, maar anderzijds benijden ze tegelijk ook de ongelimiteerde toegang van oosterse mannen tot die vrouwen.²⁵⁴ Bij Auclert treffen we dezelfde reflex aan. Auclert stelt namelijk dat “jaloerse Arabieren” islamitische vrouwen achter slot en grendel houden.²⁵⁵ Die seclusie wekt bij Auclert de wens op tot penetratie. Ze wil hetgeen dat verboden is, ontmaskeren.²⁵⁶ De toegang tot die vrouwen is voor Auclert essentieel voor haar claim. In haar claim stelt ze namelijk dat enkel Franse vrouwen toegang tot die islamitische vrouwen kunnen krijgen en hen op die manier kunnen civiliseren. Zo probeert Auclert in te gaan tegen de memsahib-mythe en aan te tonen dat vrouwen wel nuttig kunnen zijn voor de kolonie.²⁵⁷

In Auclerts beschrijvingen liggen mannen soms in een plas bloed, maar Auclert ziet er evenzeer plezierige taferelen. Zo schrijft ze dat seksuele relaties in de kasba geen mysteries kennen. Vrouwen die hevig opgemaakt zijn dienen zichzelf op aan voorbijgangers zoals madonna's op een altaar. Wat opmerkelijk is aan die beschrijving is dat de Madonna iets verleidelijk en seksueels wordt in deze context. Die hevig opgemaakte vrouwen zijn Oulad Nails.²⁵⁸ De Oulad Nail was een stam ten zuiden van Algiers waarin vrouwen een grote economische en seksuele vrijheid genoten. De Oulad Nail-vrouwen waren getraind in muziek en dans en stelden die talenten ook geregeld tentoon. Hun seksuele vrijheid werd gereduceerd tot prostitutie door andere stammen en later werd die visie ook overgenomen door de Franse kolonisatoren. De label van prostitutie vernauwde de sociale realiteit tot ordinaire prostitutie, maar stigmatiseerde de

²⁵² Aloula, *The Colonial Harem*, 74

²⁵³ Auclert, *Les femmes arabes*, 5-7.

²⁵⁴ Fay, *Unveiling the Harem*, 183.

²⁵⁵ Auclert, *Les femmes arabes*, 5-6.

²⁵⁶ Auclert, *Les femmes arabes*, 21

²⁵⁷ Burton, *Burdens of History*, 14-8; Stoler, *Carnal Knowledge*, 56.

²⁵⁸ Auclert, *Les femmes arabes*, 6.

Oulad Nail ook.²⁵⁹ Het feit dat Auclert deze stam vermeldt, is niet geheel onschuldig. Zo beweert Lazreg dat de Franse administratie wel vaker de link maakte met de Oulad Nail wanneer het over prostitutie ging. Die associatie tussen de Oulad Nail en prostitutie stelde dat die laatste een autochtoon probleem was. Op die manier werden de socio-economische redenen voor de marginalisering van vele Algerijnse vrouwen verduisterd en werden de problemen niet in de kolonisatie, maar in de autochtone Algerijnse cultuur gezocht.²⁶⁰

Eichner stelt dat alhoewel Auclert kritieken uit op de Franse behandeling van de Algerijnse kolonie, dat ook haar discours doordrongen is van de negentiende eeuwse culturele en raciale hiërarchieën.²⁶¹ Deze opmerking grenst aan een discussie binnen Edward Saïds 'Orientalism'. Volgens de mediëviste, Nancy Bisaha, focust Saïds 'Orientalism' vooral op hardcore imperialisten. Saïds benadering helpt volgens Bisaha in geen geval het cultuurrelativisme te verklaren bij renaissance-humanisten.²⁶² Alhoewel Auclert geen renaissance-humanist is, is die opmerking ook van toepassing op haar. Ze uit namelijk kritieken, maar tegelijk is ze een voorstander van de *mission civilisatrice*. Edith Taïeb beweert echter dat ze op de originele en subversieve elementen in Auclerts geschriften wil focussen in tegenstelling tot het oriëntalistisch discours van andere schrijvers van haar tijd.²⁶³ Edith Taieb maakt echter een foute tegenstelling, want Auclert is zelf ook oriëntalistisch. Het is niet omdat ze kritiek heeft op de vooringenomenheid waarmee Frankrijk haar kolonie behandelt dat ze zelf niet ten prooi valt aan dezelfde ideologie.²⁶⁴ Meer nog, Julia Clancy-Smith, historica gespecialiseerd in de geschiedenis van de maghreb vanuit een genderperspectief, claimt zelfs dat Auclert met haar buitenproportionele aandacht op polygamie net aantoonde dat Algerijnen met hun 'onnatuurlijk' (sic) seksleven niet te assimileren waren.²⁶⁵

De manier waarop Bugéja de kasba beschrijft vertoont vele gelijkenissen met Auclert. In tegenstelling tot Auclert begint Bugéja niet meteen over de kasba. Net zoals Auclert zal Bugéja de eerste pagina's van haar boek reserveren voor nostalgisch gemijmer over het eerste beeld dat mensen krijgen bij hun aankomst in Algiers. Hetgeen Bugéja het eerst opmerkt bij haar aankomst in Algiers is dat Algerije haar blanke

²⁵⁹ Lazreg, *The Eloquence of Silence*, 29-31.

²⁶⁰ Lazreg, *The Eloquence of Silence*, 55-8.

²⁶¹ Eichner, "La Citoyenne in the World," 82.

²⁶² Nancy Bisaha, *Creating East and West: Renaissance Humanist and the Ottoman Turks* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004), 12.

²⁶³ Taieb, "Coloniser and Colonised," 271.

²⁶⁴ Lazreg, *The Eloquence of Silence*, 50.

²⁶⁵ Clancy-Smith, "Islam, Gender and Identities," 170-1.

naaktheid etaleert voor haar ogen. Alhoewel de benaming 'Alger la blanche' vaak werd gebruikt om over Algiers en de witte gebouwen die de uitzicht van de stad bepaalden te spreken, is het gebruik van het woord 'nudité' (naaktheid) toch opvallend.²⁶⁶ De manier waarop de stad haarzelf blootgeeft aan de arriverenden, doet denken aan de ontblote borsten van de uitgeputte Algerijnse vrouwen die Auclert beschreef.²⁶⁷ Die 'naaktheid' is een belangrijke term waarmee oriëntalist het over het oosten hadden. Zonder enige weerstand etaleerde de stad haar troeven voor de aankomenden. Het oosten was gewillig, naakt en hapklaar om toegeëigend te worden door de kolonistoren. Die passiviteit doet alweer heel erg denken aan het voorbeeld van Flauberts Kuchuk Hanem in Saïds 'Orientalism'. Kuchuk Hanem, een Egyptische courtesane, wordt door de Franse auteur, Flaubert, beschreven als een simpele, passieve en onderdanige vrouw. Die man-vrouw relaties tussen Oosterse vrouwen en Westerse mannen stonden evenzeer symbool voor de machtsverhoudingen tussen Oost en West.²⁶⁸ De autochtone Algerijnse vrouw wordt daarbij gezien als een personificatie van het vruchtbaar en voluptueus Algerijns land. Zowel het Algerijns land, als de vrouwen worden daarbij voorgesteld als verwelkomende topoi, die toestemden met de invasie van Europese settlers. Die opvatting is uiteraard tweestrijdig, omdat toestemming een wederzijdse overeenkomst inhoudt, terwijl een invasie vaak gewelddadig en illegitiem is.²⁶⁹

Het landschap van Algiers heeft evenzeer iets weg van een feeëriek schilderij. Bugéja's vergelijking tussen Algiers en een feeëriek schilderij doet evenzeer denken aan Auclerts aarts paradijs met de felblauwe hemel en het schitterend zonlicht.²⁷⁰ Verder vermeldt ze dat Algiers alsmat Europeser wordt. Alles verandert en evolueert, zowel in de stad, als op het platteland. De stad is etnisch heel erg divers aangezien men er niet alleen Fransen, Spanjaarden en Italianen vindt, maar ook Aziaten en zelfs 'zwarten'. Dit gedeelte lijkt heel erg op hetgeen dat Auclert kwijt wou over de etnische diversiteit in de kasba, maar in tegenstelling tot de behoudsgezindheid die Auclert opmerkte bij de diverse volkeren, vertelt Bugéja dat de tweede en derde generaties zich vermengen.²⁷¹ De uitzicht van de stad mag dan wel veranderd zijn, maar de kasba en de omringende wijken zijn onaangeraakt gebleven. Daar situeert ze grotendeels het discrete leven van islamitische huishoudens. Alweer speelt de notie van mysterie een rol

²⁶⁶ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 5-6.

²⁶⁷ Auclert, *Les femmes arabes*, 2-3.

²⁶⁸ Saïd, *Orientalism*, 6.

²⁶⁹ Voor deze opvatting haalde ik inspiratie uit het artikel van Rex en de opvatting die Europese settlers hadden over het Amerikaans land en native vrouwen: Rex, "Indians and Images," 72-3.

²⁷⁰ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 6; Auclert, *Les femmes arabes*, 1.

²⁷¹ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 13; Auclert, *Les femmes arabes*, 5-6.

in deze beschrijving.²⁷² In die onveranderlijke kasba van Bugéja horen we eveneens echo's van de koloniale ideologie waarbij de Arabier wordt voorgesteld als onveranderlijk en vastgeroest in de tijd. Die dehistoriserende benadering stelt dat de levens van die Algerijnen sinds de start van de kolonisatie niet veranderd is, terwijl zich zeer ingrijpende veranderingen op socio-economisch vlak hebben voorgedaan sinds de aanvang van het kolonisatieproces.²⁷³ Die ahistorische blik is eveneens een kenmerk van het oriëntalisme, maar daarover straks meer.²⁷⁴

De kasba komt pas vanaf het zesde hoofdstuk aan bod. Bij Bugéja krijgen we eveneens een chaotische eerste indruk van de kasba waarbij de oude stadsgedeelte meer doet denken aan een labyrint. Al snel gaat ook Bugéja's aandacht naar het ondeugende karakter van de kasba. De aandacht wordt aangetrokken door kleine kamertjes ter grootte van 'échoppes'.²⁷⁵ Het woord 'échoppes' kan in deze context slechts twee mogelijke betekenissen hebben, namelijk stal of kraam. In beide opties zijn de vrouwen die zich in deze kamertjes bevinden objecten. Die vrouwen worden zowel bij Bugéja, als bij Auclert voorgesteld als vee of koopwaar.²⁷⁶ Het voorstellen van oosterse vrouwen als koopwaar of vee is een vaak voorkomend reflex die zich niet enkel beperkte tot Franse feministen, maar ook gereproduceerd werd door Britse collega's.²⁷⁷ De kraampjes stellen zich open voor de straat en een bed is er de enige meubel. Binnenin de kleine kamer treft Bugéja een odalisk aan. Net zoals Auclerts odalisk is ook die van Bugéja hevig opgemaakt. De meest opvallende observatie is waarschijnlijk de gastvrijheid van die odalisk. Bugéja beschrijft haar gastvrijheid aan de hand van de kleren die de odalisk (sic) droeg. Ze was gekleed in een kleedje uit mousseline, waarvan het transparant stofje haar leek te ontkleden.²⁷⁸ De gewilligheid, gastvrijheid en naaktheid zijn vaak voorkomende eigenschappen in de iconografie van Arabische vrouwen in koloniaal Algerije. Het feit dat Bugéja die odalisk bijna op een voyeuristische wijze ontkleedt door haar een doorzichtig jurk aan te doen trekken is een typisch element binnen de haremliteratuur waarmee auteurs tegemoet kwamen aan de nieuwsgierige en erotische wensen van hun lezers.²⁷⁹ Het Oosten werd daarbij voorgesteld als een vluchtoord waar seks vrijuit gevierd kon worden in tegenstelling tot het negentiende eeuwse Europa waar seks veelal geïnstitutionaliseerd werd. De projectie van seksuele

²⁷² Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 16.

²⁷³ Lazreg, *The Eloquence of Silence*, 13, 45, 99 en 100.

²⁷⁴ Lazreg, *The Eloquence of Silence*, 36.

²⁷⁵ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 44; S. N. "échoppe," *Vandale Woordenboek*, geraadpleegd op 03. 03. 2017, <http://vandale.ugent.be/>.

²⁷⁶ Auclert, *Les femmes arabes*, 99 en 146.

²⁷⁷ Burton "The White Woman's Burden," 144.

²⁷⁸ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 43.

²⁷⁹ Aloulla, *The Colonial Harem*, 105- 6.

vrijheid op het oosten gaf echter eerder blijk van een escapistische reflex dan van een objectieve observatie.²⁸⁰

Voor Bugéja is de kasba evenzeer een plaats waar de lusten stevig worden gebotvierd. Ik vertelde reeds dat ze bij het begin van het hoofdstuk over de kasba meteen al sprak over ontklede odaliskken. Bugéja vertelt verderop dat men zich in de oude stad overgeeft aan de publieke schaamteloosheid.²⁸¹ In die beschrijving horen we duidelijk -al dan niet intentioneel- een weerklink van Auclerts beschrijving over de publiekelijk vrijende koppels in de kasba.²⁸² Die vrije seksualiteit is een wezenlijk onderdeel van het oriëntalisme. De raciale identiteit wordt mede door noties van seksualiteit geconstrueerd. De stereotypes van de wellustige Arabier of de verleidelijke odalisk gingen bijvoorbeeld het beeld dat men over de oriënt had heel sterk bepalen.²⁸³ Volgens antropologe Ann Laura Stoler is seksualiteit dan ook de maatstaf bij uitstek van het Europees zijn. Geen enkel onderwerp wekte meer racistische stereotypes op dan het onderwerp van seksualiteit.²⁸⁴ De Oulad Nails die Bugéja vermeldt, is een voorbeeld van die 'sexual othering' waarover Stoler het had. Net zoals bij Hubertine Auclert komen we ook bij Bugéja te weten dat de prostituees van de Oulad Nail komen. Die vermelding reduceert prostitutie alweer tot een autochtoon praktijk waarbij de socio-economische redenen die die vrouwen tot prostitutie dwingen onbesproken worden gelaten. Bugéja ziet die prostitutie als iets eerbiedigs, want ze beschrijft dat de prostitutie een ware kunst is. De Oulad Nails worden voorgesteld als de meest vermaarde priesteressen.²⁸⁵ Die religieuze bijklank was ook terug te vinden bij Auclert, want zij heeft het namelijk over de odaliskken die zich als madonna's op altaren aanbieden aan passanten.²⁸⁶

Geweld treedt evenzeer op de voorgrond in de Algerijnse kasba. Zo maakt Bugéja melding van 'houris'. Die laatstvermelde zijn de zogezegde maagden die moslims ontvangen eenmaal ze sterven en naar het paradijs gaan.²⁸⁷ De manier waarop bewust gekozen wordt om het te hebben over het cultureel-specifieke 'houris' en niet over 'prostituees' doet alweer denken aan Lazreg's kritiek op de verwijzing naar Oulad Nails wanneer het over prostitutie ging.²⁸⁸ Bugéja stelt deze vrouwen voor als verleidelijker, maar ook dodelijker dan serenes. De dagen van de uitverkoren man zijn geteld, stelt ze. Met deze

²⁸⁰ Hastings, "Said's Orientalism," 135; Stoler, *Carnal Knowledge*, 44.

²⁸¹ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 44.

²⁸² Auclert, *Les femmes arabes*, 6.

²⁸³ Hastings, "Said's Orientalism," 130.

²⁸⁴ Stoler, *Carnal Knowledge*, 43.

²⁸⁵ Lazreg, *The Eloquence of Silence*, 58.

²⁸⁶ Auclert, *Les femmes arabes*, 6.

²⁸⁷ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 44.

²⁸⁸ Lazreg, *The Eloquence of Silence*, 58.

beschrijvingen doelt Bugéja op de listige en verleidelijke vrouwen voor wie mannen uit jaloezie moorden begaan.²⁸⁹ Bugéja vervolgt haar betoog echter met de mededeling dat de kasba niet enkel een prostitutiewijk is. Ze vindt andere wijken namelijk veel interessanter en voegt daaraan toe dat het vooral die wijken zijn die men het minst kent. Die wijken zijn niet bekend, omdat zich daar het teruggetrokken leven van de vele moslims afspeelt. Met deze opmerkingen wil Bugéja enerzijds kritiek leveren op de auteurs die de kasba reduceerden tot een bordeel, maar anderzijds trapt ze in dezelfde val. Ze stelt de andere wijken voor als hermetisch afgesloten buurten waar vrouwen opgesloten worden en wachten om bevrijd te worden. Die mysterie creëert bij Bugéja de wens tot penetratie.²⁹⁰ Die wens herhaalt ze op verschillende pagina's doorheen haar boek.²⁹¹

De wens om het onbekende binnen te dringen en te ontsluiten is een bekende reflex binnen de oriëntalistische literatuur. Het Oosten fascineerde het Westen net omdat er zoveel mysteries waren. Vrouwen waren de grootste mysterie. Europese auteurs en reizigers hadden immers geen toegang tot die Arabische huishoudens, omdat die huishoudens veelal tot de private sfeer behoorden.²⁹² Die seclusie was een doorn in het oog van die Europese reizigers en daardoor vergeleken ze de seclusie van vrouwen in de Algerijnse vrouwen om propagandistische redenen met andere oudere voorbeelden die ze al kenden van het Osmaanse Rijk. Die vrouwen werden voorgesteld als gevangenen en hun bevrijding werd druk besproken onder auteurs en reizigers.²⁹³ Net zoals in de Osmaanse casus werd het gevangenhouden van vrouwen gepercipieerd als indicatie voor de barbaarsheid van de oosterling, ergo een gebrek aan civilisatie.²⁹⁴ Het is dat gebrek aan civilisatie dat beide auteurs trachtten te corrigeren door zich net op vrouwen te focussen. Alhoewel Bugéja zich vragen stelt bij de brutale en veralgemenende opinies van Europese mannelijke auteurs en zich afvraagt hoe die mannen toegang kunnen gehad hebben tot die vrouwen, laat ze zich ook vangen aan een paar oriëntalistische clichés.²⁹⁵ Ze noemt die huishoudens

²⁸⁹ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 44.

²⁹⁰ Bugéja 45

²⁹¹ "Leurs habits, si différents des nôtres, leurs voiles qui les cachent nos yeux, les enveloppent de mystère. Je voudrais tant les connaître, causer avec elle dans la fraîcheur des arcades du patio." Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 136.

"les cloîtrées" Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 61.

"Depuis des années, j'ai voulu pénétrer plus intimement dans l'ombre des harems et nombreuses sont aujourd'hui les cloîtrées qui me connaissent. Leurs voix sont peut-être assourdies par les murs où elles sont enfermées, mais ce serait les méconnaître que de supposer qu'elles ne savent pas s'exprimer." Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 138.

"...je pénétrais dans la cour intérieure." Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 188.

²⁹² Yegenoglu, "Veiled Fantasies," 544- 5; Isom-Verhaaren, "Royal French Women," 159-161.

²⁹³ Peirce, *The Imperial Harem*, 3-6.

²⁹⁴ Lorcin, *Historicizing Colonial Nostalgia*, 30.

²⁹⁵ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 99-102.

bijvoorbeeld letterlijk 'harems'.²⁹⁶ Daarnaast beschrijft ze die vrouwen als passieve wezens.²⁹⁷ Die passiviteit past heel goed binnen de visies die Europese schrijvers hadden over de harem. De harem symboliseerde namelijk de passiviteit van het Oosten. De oriënt was een passief vrouwelijk cliché dat moest gedomineerd worden door een man.²⁹⁸ Bugéja neemt dit paternalisme dus over en ziet daarin een zekere rol weggelegd voor settlervrouwen in de dominantie van die oosterse vrouwen.²⁹⁹

We zien bij beide auteurs dus de haremvisie heel sterk tot uiting komen wanneer ze het hebben over de kasba. De kasba wordt daarbij voorgesteld als een duistere en mysterieuze plaats waar de tijd is blijven stil staan.³⁰⁰ Enerzijds wordt de kasba beschreven als een gewelddadige plaats, anderzijds ook als een ondeugende plaats.³⁰¹ Die dubbelzinnige benadering vinden we ook terug in de beschrijvingen over de harem. Europese schrijvers kijken naar de seclusie en 'gevangenschap' van vrouwen zowel met vol afgrijzen, als met jaloezie.³⁰² De ondeugendheid en seksuele losbandigheid is eveneens heel aanwezig in de kasba. De kasba wordt daarbij voorgesteld als een mega-harem waar seksualiteit de hoofdfunctie lijkt te zijn.³⁰³ Indien de kasba niet wordt voorgesteld als een prostitutiewijk, dan wordt het gezien als een versterkt burcht waar 'jaloerse Arabieren' hun vrouwen opsloten.³⁰⁴ Die opmerking past eveneens bij de visie over de harem, omdat ook de harem gepercipieerd werd als een plaats waar mannen hun vrouwen onttrokken aan de mannelijke blikken in de publieke ruimte.³⁰⁵ Bij beide auteurs wordt die seclusie in de respectievelijke hoofdstukken verklaard in religieus-culturele termen en wordt er niet gekeken naar de socio-economische oorzaken. Die reductionistische perceptie is ook terug te vinden over de harem.³⁰⁶ De ondoordringbaarheid van die islamitische huishoudens in de kasba wekt bij beide auteurs ook de wens tot penetratie.³⁰⁷ Die wens kwam ook voor bij Europese auteurs die over de harem schreven.³⁰⁸

²⁹⁶ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 138.

²⁹⁷ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 52.

²⁹⁸ Suraiya Faroqhi, *Subjects of the Sultan. Culture and Daily Life in the Ottoman Empire* (Londen: I.B. Tauris, 2000), 121.

²⁹⁹ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 102.

³⁰⁰ Auclert, *Les femmes arabes*, 7.

³⁰¹ Auclert, *Les femmes arabes*, 5-7.

³⁰² Fay, *Unveiling the harem*, 183.

³⁰³ Auclert, *Les femmes arabes*, 6; Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 44.

³⁰⁴ Auclert, *Les femmes arabes*, 5-6.

³⁰⁵ Cavaliero, *Ottomania*, 32.

³⁰⁶ Lazreg, "Feminism and Difference," 83.

³⁰⁷ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 45; Auclert, *Les femmes arabes*, 21 en 25.

³⁰⁸ Isom-Verhaaren, "Royal French Women," 159-161.

4. Polygamie en gemengde huwelijken

Het tweede moment waarop Auclert -hetzij bewust, hetzij onbewust- inspeelt op het cliché van de harem, is in haar vlammend betoog tegen polygamie, maar ook tegen kindhuwelijken. In dit gedeelte van haar boek reduceert Auclert de Arabische vrouwen uit haar titel tot vee, ergo koopwaar.³⁰⁹ De manier waarop deze vrouwen als koopwaar of objecten worden beschreven, is een vaak voorkomende opvatting over de vrouwen in de harem. Deze vrouwen worden voorgesteld als passieve objecten die vervangbaar en inwisselbaar waren.³¹⁰ Auclert is ziedend over het feit dat niet-puberende meisjes verplicht worden met oudere mannen in het huwelijk te treden. Ze vraagt zich af hoe het kan dat meisjes jonger dan 15 jaar verplicht in Algerije worden te trouwen, terwijl dit in het Franse moederland beschouwd wordt als een misdad. Auclert veralgemeent dan ook dat kindhuwelijken behoren tot de zeden en praktijken van Algerijnen, waarvan vaststaat dat die zeden fundamenteel verschillen met de Franse.³¹¹ Het is duidelijk dat Auclert aan seksuele *othering* doet. Ze beweert niet alleen dat Algerijnen 'afwijkende' seksuele voorkeuren hebben, maar maakt van de Franse seksualiteitsbeleving de norm.³¹² In Auclerts visie wordt de Algerijnse maatschappij een plek waar geen taboes rusten op seksualiteit. Alles kan en alles mag. Precies die opvatting is aanwezig in de perceptie van de harem. Aangezien het oosten een instelling heeft waar seksuele lusten naar hartenlust gebotvierd kunnen worden, is het oosten dan zodoende een vluchtoord waar onderdrukte seksuele verlangens, hoe 'afwijkend' ook, in de vrije loop kunnen worden gelaten.³¹³

De vaders van vooraf genoemde meisjes worden als wrede, 'barbaarse' en gewetenloze mannen voorgesteld, omdat zij hun dochter in ruil voor geld verkopen aan de hoogste bieder. De man die echter het meisje koopt wordt gezien als een 'typische' Arabier die zijn passies niet in bedwang kan houden, zelfs niet wanneer het meisje voor hem minderjarig is. Auclert is dan ook niet mild voor de plegers van deze 'misdad': ze beschouwt de ouders van het jonge meisje als criminelen en de echtgenoot is een verkrachter. Bijgevolg staat het Arabische huwelijk, volgens Auclert, gelijk aan verkrachting.³¹⁴ De manier waarop ze op basis van een aantal individuele casussen een veralgemening maakt en het Arabisch huwelijk reduceert tot verkrachting is frappant, maar niet ongebruikelijk. De keuze om het te hebben over het Arabische en niet het Algerijnse huwelijk kan op twee manieren verklaard worden. We vinden bij

³⁰⁹ Auclert, *Les femmes arabes*, 43.

³¹⁰ Peirce, *The Imperial Harem*, 3-4.

³¹¹ Auclert, *Les femmes arabes*, 42-43.

³¹² Stoler, *Carnal Knowledge*, 42-4.

³¹³ Hastings, "Said's Orientalism," 130-2.

³¹⁴ Auclert, *Les femmes arabes*, 48.

Auclert het reductionisme terug dat het oriëntalisme kenmerkte. Binnen het oriëntalisme wordt er altijd gesproken in termen van categorieën. Men had het over het ‘het Midden Oosten’, ‘de Arabieren’ en ‘de moslims’- vage termen die gebruikt werden om veralgemenende uitspraken te doen. Ik problematiseer deze termen, omdat ze meer verhullen dan blootgeven. De wijze waarop Auclert bewust kiest om alle Arabieren - zowel de Arabieren uit de rest van de maghreb-regio, als zij uit het Midden Oosten - over dezelfde kam te scheren is typerend voor het oriëntalisme. Men deed onderzoek naar een bepaald gebied en extrapoleerde die resultaten naar de hele regio.³¹⁵

Een andere verklaring voor waarom Auclert het had over Arabieren in plaats van Algerijnen is de volgende. Een variant van de *vacant land*-theorie werd gebruikt om de kolonisering van Algerije te legitimeren. Die theorie veronderstelde dat de kolonisering of bezetting van een bepaald gebied gelegitimeerd was, omdat er geen oorspronkelijke bewoners leefden en het dus bijgevolg leegstond om ingepalmd te worden.³¹⁶ De Fransen ontkenden echter niet dat er op het Algerijns grondgebied mensen leefden, maar louter dat zij geen oorspronkelijke inwoners waren. De Algerijnen die er voor hun komst woonden, beschouwden ze dus met andere woorden niet als Algerijnen. Algerije was in de Franse perceptie een Romeins grondgebied dat in de 8^{ste} eeuw werd binnengevallen door de Arabieren. De kolonisatie van Algerije werd door de Fransen dus in zekere zin gezien als een *poetic justice*, waarbij de achtste-eeuwse Arabische invasie werd teruggedraaid en Algerije ‘eindelijk’ terug in Latijnse handen kwam.³¹⁷ Als gevolg daarvan vermeden de koloniale administratie en settlers de oorspronkelijke Algerijnen als dusdanig te benoemen, aangezien zij zichzelf als de oorspronkelijke inwoners van Algerije beschouwden, die in de loop van de geschiedenis verdreven werden door de indringende Arabieren. Algerije kende dus geen oorspronkelijke islamitische of Arabische cultuur. Men stond er dan ook op om de prekoloniale inwoners geen ‘Algerijnen’ te noemen, maar ‘moslims’ of ‘Arabieren’. Op die manier benadrukten kolonistoren dat Arabieren eigenlijk extern waren aan Algerije.³¹⁸ Dit gegeven zou ook een verklaring kunnen zijn voor Auclerts woordkeuze.

Auclert stoort zich voornamelijk aan het betalen van een bruidsschat. Zoals reeds vermeld vergelijkt ze deze praktijk met het verkoop van vee. Later voegt ze daaraan toe dat ook Frankrijk een dergelijke praktijk kende, maar dat deze praktijk door ‘evolutie’ uiteindelijk in verval is geraakt.³¹⁹ Hier horen we,

³¹⁵ Lazreg, “Feminism and Difference,” 88.

³¹⁶ Prochaska, *Making Algeria French*, 2; Shepard, *The Invention of Decolonization*, 7.

³¹⁷ Hannoum, “Colonialism and Knowledge,” 348; Lazreg, *The Eloquence of Silence*, 37.

³¹⁸ Shepard, *The Invention of Decolonization*, 1-7.

³¹⁹ Auclert, *Les femmes arabes*, 51.

zoals Eichner reeds stelde, duidelijk de echo's van Auclerts evolutionaire opvatting over beschavingen.³²⁰ Britse feministen vergeleken Indische vrouwen evenzeer met vee.³²¹ Die opvatting is een uiting van de objectivering van de Oosterse vrouw en reduceert hen tot niks meer dan lustobjecten. Op die wijze redeneerde men omdat men bewust- of onbewust- de vergelijking maakt met de harem. In de harem van de sultan had je immers ook veel vrouwen. Die vrouwen werden door buitenstaanders gepercipieerd als vervangbaar, omwille van een verkeerde interpretatie van de harem als instelling. De sultan had aan vrouwen geen gebrek en kon zijn concubine naar vrije wil vervangen.³²² De Algerijnse mannen worden dus voorgesteld in het verlengde van de Osmaanse sultan.³²³ De opvatting over polygamie bestendigt evenzeer het cliché van de Oosterse vrouw als vee. Malek Aloula, die koloniale postkaarten uit Frans Algerije onderzocht uit 1900-1930, kwam tot de conclusie dat de voorstelling van polygamie in die koloniale postkaarten in zekere zin een allusie was op de harem in gereduceerde schaal.³²⁴ Ik treed Aloula's opmerking bij en situeer Auclerts afwijzing van polygamie in de sfeer van de harem.

In Europa had de harem eeuwenlang als inspiratie gediend voor grootse verhalen. In die verhalen werd de harem, zoals reeds vermeld, gepercipieerd als een plaats waar vrouwen opgesloten werden en hun dagen in grote verveling moesten slijten. Hun routine werd enkel doorbroken wanneer de sultan beroep deed op hun seksuele diensten. De harem was in die perceptie evenzeer een heel competitieve plaats, want de concubines streden voor de gunsten van de sultan. Die strijd vond zelden plaats zonder slag of stoot. Geweld en intriges waren vaak voorkomende elementen in de strijd om de aandacht van de sultan.³²⁵ Die intriges komen ook voor in Auclerts getuigenis. Zo vertelt ze hoe een vrouw in Oran wordt vrijgesproken nadat ze de tweede echtgenote van haar man vermoordde met een stok.³²⁶ Zoals reeds vermeld was Auclerts echtgenoot vrederechter in Oran en had ze het bovenstaand verhaal uit eerste hand.³²⁷ In dit verhaal vereeuwigt Auclert het stereotype van concubines die elkaar naar het leven staan. De rivaliteit tussen de vrouwen dwingt hen met andere woorden tot geweld.³²⁸

De manier waarop ze daarna een moeiteloze verbinding maakt tussen polygamie, homofilie en bestialiteit is ronduit merkwaardig. Zo nuanceert Auclert enerzijds dat polygamie een praktijk is die enkel welgestelde

³²⁰ Eichner, "La Citoyenne in the World," 64-9.

³²¹ Burton, "The White Woman's Burden," 144.

³²² Peirce, *The Imperial Harem*, 3-6.

³²³ Cavaliero, *Ottomania*, 37.

³²⁴ Aloula, *The Colonial Harem*, 47.

³²⁵ Peirce, *The Imperial Harem*, 3-6.

³²⁶ Auclert, *Les femmes arabes*, 57.

³²⁷ Denise Brahim, "Introduction," X.

³²⁸ Peirce, *The Imperial Harem*, 3-6.

mannen zich kunnen veroorloven, maar anderzijds heeft het echter ook een effect op de minder welgestelde mannen. Aangezien de rijke mannen zich talloze vrouwen kunnen permitteren, ontstaat er een schaarste aan vrouwen, waardoor arme mannen zich genootzaakt zien te copuleren met elkaar, of - erger nog - met geiten of schapen!³²⁹ Die vreemde toevoeging is niet lukraak. Het stereotype van de 'geitenneuker' is een wijdverspreid racistisch scheldwoord om moslims of Arabieren aan te duiden.³³⁰ Het Franse woord 'bicot' (geit) was evenzeer een scheldwoord dat door Fransen gebruikt werd om over Algerijnen te spreken in de koloniale periode.³³¹ De manier waarop Auclert polygamie associeert met allerlei vormen van 'afwijkende' seksualiteit is typerend voor seksuele 'othering'. Het oosten wordt ook door Auclert voorgesteld als een plaats waar geen taboes rusten op seksualiteit.³³² Auclert drukt haar raciale angsten uit in termen van seksuele angsten.³³³ Even later objectivert Auclert de Algerijnse vrouwen opnieuw en stelt ze dat deze vrouwen slechts dienen als statussymbool. Welgestelde Algerijnse mannen kochten vrouwen zoals Europeanen investeerden in paarden.³³⁴ Historica, Patricia Lorcin, vindt Auclerts beschrijvingen over polygamie, homofilie en bestialiteit hyperbolisch.³³⁵ Alhoewel Auclert in het bewuste hoofdstuk het grootste deel van haar betoog rond polygamie centreert, vermeldt ze pas op het einde weten dat het aantal Arabieren dat aan polygamie doet klein is. Ze voegt daaraan toe dat weinig westerlingen monogaam zijn, maar volgens Auclert houden ze hun buitenechtelijke affaires tenminste wel verborgen.³³⁶

Bugéja kiest er bewust voor om weinig aandacht te besteden aan polygamie. Die keuze verantwoordt ze met de volgende reden: ze stelt dat, alhoewel moslims het recht hebben met vier vrouwen tegelijk te trouwen, ze nauwelijks van deze concessie genieten. Bovendien stelt ze, in tegenstelling tot Auclert, dat de situatie in het moederland veel erger is, omdat men in naam van fatsoen de andere vrouwen verborgen houdt. Op die manier zijn de bastaarden en de buitenechtelijke vrouwen niet wettelijk beschermd.³³⁷ Die bedenking wekt haast de indruk op dat Bugéja reageert op hetgeen dat Auclert reeds vertelde omtrent polygamie in Frankrijk. Zoals reeds vermeld wijdt Bugéja niet lang uit over polygamie en richt ze haar spreekwoordelijke pijlen op een andere courante praktijk dat in de kolonie, namelijk gemengde

³²⁹ Auclert, *Les femmes arabes*, 58.

³³⁰ S. N. "geitenneuker," Vandale Woordenboek, geraadpleegd op 11. 03. 2017, <http://vandale.ugent.be/>.

³³¹ S. N. "bicot," Vandale Woordenboek, geraadpleegd op 11. 03. 2017, <http://vandale.ugent.be/>.

³³² Kabbani, *Imperial Fictions*, 41, 47 en 67- 71.

³³³ Ann L. Stoler, "Making Empire Respectable: the Politics of Race and Sexual Morality in 20th-century Colonial Cultures," *Journal of American Ethnological Society* 16, nr. 4 (1989): 636.

³³⁴ Auclert, *Les femmes arabes*, 59.

³³⁵ Lorcin, "Mediating Gender," 47.

³³⁶ Auclert, *Les femmes arabes*, 76-7.

³³⁷ Bowlan, "Civilizing Gender Relations," 185.

huwelijken. Bugéja ageert in het hoofdstuk over de gemengde huwelijken tegen een zekere M. Marin. Deze persoon had blijkbaar een pamflet geschreven ter verdediging van die gemengde huwelijken. Deze echtelijke verbintenissen zouden namelijk voor een vermenging van ‘rassen’ zorgen. Bugéja stelt dat dit praktijk gemakkelijker is tot uiting te brengen in de theorie dan in de praktijk.³³⁸

Ze stelt voor om naar de resultaten van zulke verbintenissen te kijken en concludeert dat er meer kwaad dan goed is aangericht. Ze vertelt dat vele van die Europese vrouwen totaal ontgoocheld zijn wanneer zeterechtkomen in de armoedige wijk waar hun echtgenoot woont.³³⁹ De vrouwen zijn zo gedesillusioneerd dat ze een scheiding als enige toevlucht zien om te ontsnappen aan deze helse (sic) situatie. Het is opvallend dat Bugéja die Europese vrouwen in kwestie aanduidt als ‘civilisées’ (beschaafd). Die beschaving is echter omkeerbaar en fragiel, want Bugéja beweert dat de vrouwen dreigen te transformeren tot ‘Moren’, indien het huwelijk niet slaagt.³⁴⁰ Hier horen we duidelijk de echo’s van de angst voor degeneratie.³⁴¹ Volgens Bugéja zouden die vrouwen afgesneden worden van hun zogenaamd geciviliseerde familie en zou de ‘stam’ van hun echtgenoot hen nooit hetzelfde kunnen bieden. Het is opmerkelijk hoe Bugéja een onderscheid maakt in woordkeuze. In geheel koloniaal-etnologische stijl heeft ze het in plaats van families, bewust over ‘stammen’ wanneer ze het over de verwanten heeft van Algerijnen. De term ‘stam’ legt namelijk de nadruk op het zogezegd primitief karakter van de Algerijnen.³⁴² Om haar betoog kracht bij te zetten maakt ze gebruik van een historisch getint oriëntalistisch verhaal. Dit verhaal moet namelijk een illustratie zijn van een heel bekend en mislukt gemengde huwelijk. Bugéja heeft het over Aimée Dubuc, een Franse jonge vrouw die gevangen wordt genomen door piraten en verkocht aan de harem van de Osmaanse sultan.³⁴³ De link met Algerije in deze mythe is het feit dat het dat Aimée geschaakt wordt door Algerijnse piraten, die in de achttiende eeuw een bron van paniek waren voor de Europeanen, en door de Algerijnse bey uiteindelijk geschonken wordt aan de Osmaanse sultan.³⁴⁴ Het verhaal is een heel bekende mythe, die haar oorsprong kent in de zestiende eeuw, maar gereanimeerd werd in de achttiende eeuw. In de achttiende-eeuwse vertelling zou Aimée Dubuc de Rivéry een verwante zijn van Napoleons echtgenote, Josephine. Na haar ontvoering op zee zou ze verkocht worden aan de Osmaanse harem en onder haar nieuwe naam Nakshidil zelfs de moeder worden van

³³⁸ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 161.

³³⁹ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 162.

³⁴⁰ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 163.

³⁴¹ Lorcin, *Imperial Identities*, 125; Stoler, *Carnal Knowledge*, 46 en 62.

³⁴² Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 163.

³⁴³ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 164-7.

³⁴⁴ Cavaliero, *Ottomania*, 31 en 35.

Sultan Mahmud II. Deze mythe werd gebruikt om zowel de diplomatieke banden tussen het Osmaanse Rijk en Frankrijk te versterken, als buitenlandse interventies te legitimeren. Alhoewel Aimée Dubuc de Rivéry op zee vermist was in de achttiende eeuw, verschilt haar identiteit van Nakshidils identiteit. Het historisch verhaal werd dus door allerlei fantasierijke toevoegingen geboetseerd tot reeds vermelde mythe.³⁴⁵ Volgens Christine Isom-Verhaaren, die een essay schreef over de geboorte van deze mythe, bestendigt dit verhaal niet alleen het cliché van de harem als een symbool van Oosters despotisme, maar symboliseert de harem met zijn despotische heersers en onderdrukte vrouwen ook het Midden Oosten in haar geheel.³⁴⁶ De manier waarop Bugéja de welbekende mythe vermeldt wanneer ze haar minachting uit over de gemengde huwelijken in Frans-Algerije is niet toevallig. Deze mythe illustreert voor Bugéja de incompatibiliteit tussen settlers en oorspronkelijke Algerijnen. De mythe is ook een bekend voorbeeld van een gedwongen gemengde huwelijk en staat voor de 'wreedheid' die volgens Bugéja eigen is aan de islamitische cultuur.³⁴⁷ De vrouwen worden in Bugéja's boek als het ware gelokt in de gemengde huwelijken en zijn daarom slechts pionnen zonder agency van manipulatieve Arabieren.³⁴⁸ Het ontvoerd meisje mag het in het verhaal dan wel schoppen tot sultansmoeder, haar nakomeling, Sultan Mahmud II, wordt echter niet gespaard van de mogelijke degeneratie die dit gedwongen gemengd huwelijk met zich zou meebrengen. Hij wordt volgens Auclert dan ook een van de wreedste sultans ooit.³⁴⁹

De slachtofferrol die Bugéja vrouwen toekent, is ook verderop in haar boek terug te vinden. In het hoofdstuk 'Dépouillez le viel homme' uit ze kritieken op het huwelijk tussen Algerijnen. Ondermeer de islamitische huwelijkspraktijk, de seclusie van vrouwen en de islamitische scheiding worden niet gespaard. Algerijnse vrouwen worden in dit onderdeel voorgesteld als passieve slachtoffers die gedwongen worden tot de privéruimte van het huishouden. Bovendien worden ze behandeld als objecten, omdat hun echtgenoot het huwelijk blijkbaar eenzijdig kan afbreken en opnieuw met iemand anders kan trouwen wanneer hij dat wenst.³⁵⁰

Binnen de oriëntalistische literatuur werd het cliché van de harem opgeroepen om te doen aan seksuele *othering*. De harem stond symbool voor tabeloze en 'afwijkende' vormen van seksualiteit zoals polygamie en homofiele.³⁵¹ Auclert ziet in polygamie een harem op microschaal. Voor haar zijn polygamie

³⁴⁵ Isom- Verhaaren, "Royal French Women," 159-61.

³⁴⁶ Isom- Verhaaren, "Royal French Women," 160.

³⁴⁷ Cavaliero, *Ottomania*, 37.

³⁴⁸ Lazreg, "Feminism and Difference," 88.

³⁴⁹ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 164-7.

³⁵⁰ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 170.

³⁵¹ Hastings, "Said's Orientalism," 145-6.

en kindhuwelijken de illustratie van de wreedheid van 'Arabieren'.³⁵² In gelijke mate tonen gemengde huwelijken aan hoe incompatibel 'gesciviliseerde' Fransen zijn met de 'barbaarse' Algerijnen. De Arabische man wordt bij Bugéja evenzeer voorgesteld als wreed en gewelddadig. Bugéja keurt gemengde huwelijken af, omdat ze bang is voor 'degeneratie'. De Arabier zal namelijk trachten de Europese vrouw op te sluiten. Bugéja probeert zelfs te overtuigen door een eeuwenoud verhaal over de harem in haar betoog te verwerken.³⁵³ Omwille van al die voornoemde redenen verwijzen beide auteurs in de respectievelijke hoofdstukken alweer naar de topos van de harem.

5. Oulad Nails

In de kasba maakten beide auteurs melding van de Oulad Nails.³⁵⁴ Wat verderop in hun boeken reserveren ze ook allebei een hoofdstuk over de Oulad Nails. Hoewel de inhoud grotendeels overeen komt bij beide auteurs, is er ook een verschil. Dat verschil is op te merken bij de titelkeuze. Bugéja kiest met haar 'Les Oulads-Nails et le campement' voor een meer algemene en vage titel, terwijl in Auclerts titel, 'Où la prostitution est un sacerdoce', meteen al een positief waardeoordeel te horen is.³⁵⁵ Trouw als ze is aan haar standpunt koppelt Auclert de prostitutie terug aan polygamie. Polygamie is niet enkel de oorzaak van bestialiteit, jaloezie en moorden, maar ook van de prostitutie. In het hoofdstuk stelt ze dat er sowieso al 22 % minder vrouwen zijn dan mannen. De polygamie doet die schaarste zeker geen goed, volgens Auclert. De polygamie wekt zowel de sekuele lusten op en zorgt er ook voor dat enkelingen een monopolie hebben op vrouwen, waardoor een schaarste optreedt in het vrouwelijk geslacht op de huwelijksmarkt.³⁵⁶ Auclert geeft dus twee redenen aan voor de prostitutie: enerzijds is er een ongelijke relatieve verhouding tussen mannen en vrouwen in Algerije, anderzijds putten de polygame, welgestelde Arabieren als het ware de 'voorraad' aan vrouwen uit. Het is zeker mijn bedoeling niet om cynisch te klinken. Auclert spreekt immers zelf over vrouwen als vee en *commodity goods* die vervangbaar, toeëigenbaar en passief zijn.³⁵⁷ Om die twee redenen, is het, volgens Auclert, daarom niet te verwonderen dat het opofferen van de liefde een vrome daad is die van de prostitutie een priesterschap maakt. Volgens Auclert zou dat priesterschap de islamitische god, Allah, veel plezier doen.³⁵⁸ Hoewel de Oulad Nails een grote seksuele vrijheid kenden en daardoor konden trouwen met wie ze wilden, kan hun

³⁵² Auclert, *Les femmes arabes*, 57-60; Alloula, *The Colonial Harem*, 47.

³⁵³ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 164-7; Isom-Verhaaren, "Royal French Women," 159-61.

³⁵⁴ Auclert, *Les femmes arabes*, 6; Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 44.

³⁵⁵ Auclert, *Les femmes arabes*, 111-6; Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 239-54.

³⁵⁶ Auclert, *Les femmes arabes*, 111-2

³⁵⁷ Lorcin, *Imperial Identities*, 66; Burton, "The White Woman's Burden," 144.

³⁵⁸ Auclert, *Les femmes arabes*, 112

zang-en danscultuur niet gereduceerd worden tot prostitutie. Zoals ik reeds stelde in het hoofdstuk over de kasba zit een bepaalde strategie achter de keuze voor een zekere voorstelling. De Algerijnse sociologe, Marnia Lazreg, zegt dat een van de vroegste impacten van de Franse kolonisatie van Algerije een foute lezing van plaatselijke culturen was. Zo werden dansers van het zuiden, die vrij waren in hun keuze voor een huwelijkspartner, getransformeerd tot prostituees.³⁵⁹ Clancy-Smith treedt Lazreg bij wanneer ze stelt dat prostitutie op die manier als een autochtoon probleem werd gezien en niet in de socio-economische context werd geplaatst van de kolonisering. Het 'autochtoniseren' van de prostitutie ging namelijk zo ver dat men 'Oulad Nail' als benaming gebruikte om een prostituee aan te duiden, ook als deze niet behoorde tot de Oulad Nail stam.³⁶⁰

De vrouwen en mannen van de Oulad Nail-stam zouden volgens Auclert de meest perfecte types zijn van de Arabische schoonheid. Ze noemt de mannen, die poëten zijn en fluit spelen, 'verwijfd'.³⁶¹ In de Engelse vertaling wordt niet gesproken over 'effeminate men', maar over 'delicate men'.³⁶² Dit detail is toch wel een groot nuanceverschil, aangezien 'delicate' in tegenstelling tot 'efféminés' een positieve connotatie heeft. Het adjectief 'efféminés' speelt ook in op het stereotype van een verwijfd oosten als tegenstelling tot een hypermannelijk westen.³⁶³ De meest markante beschrijving gaat misschien wel over de kinderen van de Oulad Nials die zich vanaf de leeftijd van 9 à 10 jaar moesten prostitueren, volgens Auclert. Vanaf het moment dat ze tot in de perfectie konden dansen, zingen en elegant konden roken trokken de kinderen naar de kuststeden, waar ze charmeerden, betoverden en zich gaven of vrij verkochten. Wat meteen opvalt in die beschrijving zijn twee elementen. Enerzijds is er het 'elegant roken' en anderzijds valt er langs Auclerts kant geen afkeuren te lezen wanneer ze het heeft over kinderen vanaf 9 jaar die zich vrijwillig ' prostitueren'. Meer nog, zij heeft het namelijk over een priesterschap.³⁶⁴ Dit in tegenstelling tot de toon waarmee ze over kindhuwelijken schreef.³⁶⁵ Het element van het elegant roken voedt alweer het cliché van een harem Malek Aloula stelt dat er geen Oosten is zonder de waterpijp.³⁶⁶

Even later beschrijft Auclert de situatie die zich ontpopt in de 'café maures', of de 'Moorse' koffiehuisen. Hetgeen dat volgt is een beschrijving in ware oriëntalistische stijl. De beschrijving bevat namelijk alle

³⁵⁹ Lazreg, *The Eloquence of Silence*, 55.

³⁶⁰ Clancy-Smith, "Islam, Gender, and Identities," 158.

³⁶¹ Auclert, *Les femmes arabes*, 112.

³⁶² Hubertine Auclert, *Arab Women in Algeria*, vert. Jacqueline Grenez Brovender (Chicago: De Gruyter, 2014), 35.

³⁶³ Stoler, *Carnal Knowledge*, 46.

³⁶⁴ Auclert, *Les femmes arabes*, 112-3.

³⁶⁵ Auclert, *Les femmes arabes*, 42-56.

³⁶⁶ Aloula, *The Colonial Harem*, 74.

elementen van een haremscène: geuren, sensualiteit, veelvoud aan vrouwen, het element van ontkleding, passiviteit etc. Auclert heeft het namelijk over 'almahs'.³⁶⁷ Het woord 'almah' betekent 'oriëntaalse' danseres die tegelijk ook de zang verzorgde op feesten. Het woord werd eerder al gebruikt in de Egyptische context.³⁶⁸ Hoogstwaarschijnlijk verwijst 'almah' in deze context naar de Oulad Nail. Auclert noemt deze vrouwen verder ook de 'gekke maagden van de Sahara en 'houris'. Via de dansen die deze vrouwen tentoonstellen krijgen de mannen in de 'cafés maures', volgens Auclert, een voorsmaakje van het Paradijs van Mohammed.³⁶⁹ Alweer wordt door het gebruik van het woord 'houris' de link gemaakt tussen seksuele losbandigheid en het geloof.³⁷⁰

Het eerste element dat we opmerken in het oriëntalistisch haremtafereel dat zich zowaar ontpopt in de 'café maure' is de zintuigelijke beschrijving. De weelderige geuren lijken een vastgeroest cliché te zijn binnen oriëntalistische scènes.³⁷¹ Zo krijgen we te lezen dat de welgestelde mannen parfum gieten in hun handen. De Oulad Nails spreiden evenzeer aromatische geuren. Er is ook een speciale aandacht voor het uitzicht van die Oulad Nails. Met een grote zorgvuldigheid beschrijft Auclert namelijk hoe de vrouwen van kop tot teen gehuld zijn in diamanten.³⁷² Die obsessie met de oriëntaalse 'opsmuk' is niet nieuw. De vele vrouwen die na Auclert een bezoek brachten aan de 'Oosterse harem' hadden heel wat aandacht voor de pracht en praal op vestimentair vlak die er te vinden was. Op modieus vlak werden deze vrouwen dan ook geloofd. De mode zorgde met andere woorden voor de eerste positieve evaluaties van de harem.³⁷³ Volgens de reeds vernoemde Malek Aloula, omkaderen de juwelen en accessoires bepaalde delen van het lichaam en wordt de neiging tot objectivering nog meer versterkt.³⁷⁴

Een ander element dat heel kenmerkend is in de haremliteratuur is de bewondering voor de onuitputtelijke voorraad aan en onbegrensde toegang tot die vrouwen in de harem.³⁷⁵ Dit detail is ook terug te vinden in Auclerts beschrijving van het voornoemde danstafereel. Auclert kijkt met grote bewondering naar hoe de ene danseres de andere opvolgt en hoe het groepje danseressen daarna tezamen defileren. De danseressen bewegen zich ook voort met lustopwekkende en provocatieve

³⁶⁷ Auclert, *Les femmes arabes*, 113-4.

³⁶⁸ S. N. "almeh" Oxford English Dictionary, geraadpleegd op 10. 03. 2017, <http://www.oed.com/view/Entry/5553?redirectedFrom=almah#eid>.

³⁶⁹ Auclert, *Les femmes arabes*, 113.

³⁷⁰ Lazreg, *The Eloquence of Silence*, 55-8.

³⁷¹ Cavaliero, *Ottomania*, VII.

³⁷² Auclert, *Les femmes arabes*, 113.

³⁷³ Reina Lewis, "'Oriental' Femininity," 95-6.

³⁷⁴ Aloula, *The Colonial Harem*, 54 en 106.

³⁷⁵ Fay, *Unveiling the Harem*, 183.

heupbewegingen.³⁷⁶ Deze dans wordt door Malek Aloula een 'feest van het lichaam' genoemd, dat wordt opgevoerd voor de toeschouwer-voyeur. De manier waarop Auclert de dans beschrijft, heeft wel wat weg van fetisjistisch voyeurisme, aangezien elk detail met grote zorgvuldigheid wordt beschreven.³⁷⁷ De fascinatie met het ontblote vrouwenlichaam speelt evenzeer een rol in dit gedeelte. Auclert vermeldt namelijk dat de vrouwen met hun heupen en buik bewegen alsof ze naakt waren. De vrouwen zijn dus niet naakt, maar hun bewegingen zijn voor Auclert zo sensueel dat ze het niet kan laten om deze bewegingen in erotische sferen te situeren.³⁷⁸ Hierin horen we dus duidelijk echo's van het ontsluiten/ontbloten van oosterse vrouwen.³⁷⁹ Het laatste element dat opmerkelijk is aan Auclerts beschrijving is de manier waarop de buikdans beschreven wordt als een 'liefde zonder liefde.' Alhoewel de danseressen de kunst van het verleiden volledig in de vingers hebben wordt hun dans beschreven als een liefdeloze dans.³⁸⁰ Ze worden met andere woorden in staat geacht de liefde te bedrijven, maar niet lief te hebben. Deze beschrijving speelt in op het cliché van de Arabische vrouw die wel goed genoeg is voor seksueel vertier, maar die zelf niet in staat is om lief te hebben. Ze wordt in de oriëntalistische literatuur dan ook vaak gezien als simpel wezen met tweedimensionale gevoelens.³⁸¹

Auclert schrijft verder ook dat vrouwen die hun 'stam' opnieuw vervoegen overrompeld worden door vrijers. Niet alleen brengen deze vrouwen goud, maar ook civilisatie mee uit de kuststeden. Met die laatste opmerking gaat Auclert in op de legende dat Oulad Nail-vrouwen zich prostitueerden om geld in te zamelen voor hun bruidsschat.³⁸² Die legende zou volgens Seth Graebner, een literatuurgeleerde gespecialiseerd in de culturele geschiedenis van Frans-Afrika, niet kloppen. Zoals in de rest van de moslimwereld, moeten bij de Oulad Nail niet de bruiden, maar de bruidegoms zorgen voor het bruidsschat.³⁸³ Dit is een vreemde opmerking van Auclert, aangezien ze eerder in haar boek reeds vermeldde dat Algerijnen hun dochters verkochten zoals 'vee', waarmee ze het dus klaarblijkelijk heeft over de bruidsschatten.³⁸⁴ Hier zien we dus duidelijk de spanning die optreedt tussen de eigen observaties en het canon van koloniale literatuur. Hoewel Auclert in het begin van haar boek duidelijk vermeldt dat

³⁷⁶ Auclert, *Les femmes arabes*, 114.

³⁷⁷ Aloula, *The Colonial Harem*, 86.

³⁷⁸ Auclert, *Les femmes arabes*, 114.

³⁷⁹ Yegenoglu, "Veiled fantasies," 543; Woodhull, "Unveiling Algeria," 580.

³⁸⁰ Auclert, *Les femmes arabes*, 114.

³⁸¹ Kabbani, *Imperial Fictions*, 47-8; Lazreg, *The Eloquence of Silence*, 40- 1; Auclert, *Les femmes arabes*, 90-1.

³⁸² Auclert, *Les femmes arabes*, 115.

³⁸³ Seth Graebner, *History's Place: Nostalgia and the City in French Algerian Literature*, (Plymouth: Lexington Books, 2007), 104.

³⁸⁴ Auclert, *Les femmes arabes*, 16.

men in Algerije geld vraagt in ruil voor een vrouw, schuwt ze er toch niet voor om de legende, waarin de Oulad Nails zich prostitueerden voor een bruidsschat, in haar verhaal in te passen.³⁸⁵

Zoals ik reeds zei in het begin verschilt de toon in titelkeuze bij beide auteurs. In Auclerts titel is een veel positiever waardeoordeel te lezen dan in Bugéja's meer algemene titel. De inhoud komt echter grotendeels overeen. In tegenstelling tot Auclert zal Bugéja geen sociologische verklaringen zoeken voor de prostitutie. Hoewel ze voor een meer algemene titel kiest, is reeds bij de aanvang van haar hoofdstuk een positieve evaluatie te lezen. Ze spreekt in de eerste paragraaf van het hoofdstuk over de godin Mélitta en diens aanbidder.³⁸⁶ Mélitta was een Assyrische godin die door de Griekse historicus, Herodotos, geïdentificeerd werd met Aphrodite, de Griekse godin van de liefde. Net zoals Aphrodite stond Mélitta voor de liefde en vruchtbaarheid. Vrouwen zouden zich in haar tempel ook prostitueren en het geld werd dan aan de godin geschonken.³⁸⁷ Bugéja vertelt over hun tooi en juwelen, maar ook over hoe opgemaakt ze zijn. Ze vraagt zich luidop af of de 'meisjes van het Zuiden' deze 'Babylonische gewoonten' kennen.³⁸⁸ Door de Oulad Nails te vergelijken met de cult van Mélitta, maar even later ook met de Noord-Afrikaanse heidense vruchtbaarheidsgodin Tanit, stelt Bugéja de Oulad Nails niet enkel voor zoals de priesteressen in Auclerts titel, maar ze vraagt zich luidop af of dit gebruik terug te voeren is naar een oudere heidense gewoonte. Het laatste is duidelijk een Frans koloniaal reflex. Wanneer de Franse administratie lovenswaardige commentaren had over (een deel van) de Algerijnse gemeenschap, meestal de Kabyllische Berbers, formuleerden ze die positieve commentaren als een erfenis van Romeins Algerije.³⁸⁹ Door de positieve aspecten van de Kabyllische cultuur in te bedden in een heidense en Romeinse cultuur, creëerden ze tegelijk een sterke tegenstelling met de Arabische bevolking. Die laatste zag de Franse administratie als invallers die Algerije in de 8^{ste} eeuw afhandig hadden gemaakt van de Romeinen.³⁹⁰ Bugéja stelt de vraag misschien wel luidop, maar antwoordt ook zelf dat het allerminst mogelijk is dat de Oulad Nails dit Babylonisch gebruik kenden.

Bugéja stelt dan dat de Oulad Nails aan elke bevolkingsgroep in Algerije een glimlach en de gastvrijheid van hun kamertjes aanbieden. Zoals in het hoofdstuk over de kasba zal Bugéja het hebben over "speciale wijken". Waarschijnlijk doet ze met dit laatste op het prostitutiekwartier. Ze schetst een beeld van houterige vrouwen die voor de poorten van hun kamertjes wachten op "belangrijke voorbijrijdende

³⁸⁵ Kabbani, *Imperial Fictions*, 1- 6.

³⁸⁶ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 239.

³⁸⁷ Demetrius J. Georgacas, "Melissa," *Names, A Journal of Onomastics* 3, nr. 4 (1955): 251-3.

³⁸⁸ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 239.

³⁸⁹ Hannoum, "Colonialism and Knowledge," 348; Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 242.

³⁹⁰ Lorcin, *Imperial Identities*, 2-8, 21, 22, 28 en 35.

karavanen". Wanneer zo'n karavaan voorbijrijdt, maken ze zich klaar en parfumeren zich. Ze wachten tot de mannen zich haasten op de straten die hen begeleiden naar "Moderne Mélitta's".³⁹¹ De Oulad Nails worden alweer voorgesteld als hapklare objecten die niets anders te doen hebben dan wachten op voorbijrijdende karavanen. Ze hebben enkel een bestaansrecht in een puur seksueel-zakelijke context. Dit beeld past heel goed bij de odaliskken in de harem die hun dagen vulden met nietszeggende zinledigheid terwijl ze vergezeld werden van een waterpijp.³⁹² Het element van de waterpijp is echter nooit veraf. Evenmin in Bugéja's boek. In de tweede paragraaf vertelt Bugéja namelijk hoe de Oulad Nails roken en dagdromen wanneer de straten rustig worden.³⁹³ Net zoals Auclert vertelt Bugéja trouwens dat de Oulad Nails terugkeren naar de 'ouderlijke tent' eenmaal ze hun bruidsschat vergaard hebben. Ik vertelde reeds in het bovenstaand deel over Auclert dat dit een mythe was. De Oulad Nail-vrouwen moesten geen bruidsschat betalen. Als er al een bruidsschat betaald werd, dan werd die betaald door de bruidegoms.³⁹⁴ Bugéja beschrijft het gebruik als een *rite de passage* die al sinds mensenheugenis uitgevoerd werd. Ze benadrukt ook het feit dat de vrouwen niet veracht of gedegradeerd worden eenmaal ze terugkeren naar hun familie.³⁹⁵ Daarmee lijkt Bugéja duidelijk te maken dat er -in tegenstelling tot wat haar lezers zouden kunnen denken- niet neergekeken wordt op prostitutie in deze gemeenschap.³⁹⁶

Bij Auclert zagen we reeds hoe een danstafereel in de *café maure* zich ontpopte tot een ware harem-scène. De Oulad Nails 'van Bugéja' zijn ook te vinden in diezelfde *cafés maures*. Zo schrijft Bugéja dat de nacht de dagdromen verjaagt en de *cafés maures* een onderkomen bieden aan "deze priesteressen van de liefde". Het element van de ontkleding is nooit veraf. Zodra de dames het café binnenstappen werpen ze hun haik als het ware uit en beginnen ze zowaar te buikdansen.³⁹⁷ Het element van ontsluiting is bijzonder opwindend voor de lezer van toen. Melda Yegenoglu, een sociologe aan de Istanbul Bilgi Universiteit met een specifieke focus op oriëntalisme en postkoloniale studies, stelt zelfs dat het meest flagrante voorbeeld van de angst voor de ander de obsessie met de sluier van de Algerijnse vrouw is. Ze voegt daaraan toe dat deze obsessie gelieerd is aan de fantasie van penetratie, die het Frans kolonialisme koesterde ten opzichte van het Algerijns land en de Algerijnse maatschappij. Terwijl heel wat historici dit verklaren vanuit een seksueel escapisme, verklaart Yegenoglu deze obsessie eerder vanuit praktische

³⁹¹ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 240.

³⁹² Cavaliero, *Ottomania*, 32.

³⁹³ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 240.

³⁹⁴ Graebner, *History's Place*, 104.

³⁹⁵ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 242.

³⁹⁶ Hastings, "Said's Orientalism," 1302.

³⁹⁷ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 242.

overwegingen. Het Algerijns verzet centreerde zich rond het gebruik van de hoofddoek. De hoofddoek werd volgens Yegenoglu gezien als een obstakel voor de visuele controle.³⁹⁸ Vooral de psychiater en radicaal dekoloniserende intellectueel, Frantz Fanon propageerde deze visie.³⁹⁹ Ondanks de vele terechte feministische kritieken die reeds geuit zijn op zijn hoofdstuk 'Unveiling Algeria' in het boek 'A Dying Colonialism' (originieel 'L'an cinq de la révolution'), waaronder de overschatting die Fanon maakte inzake de transformatie van de sociale positie van Algerijnse vrouwen mede door hun deelname aan de revolutie, symboliseert de seclusie van die Algerijnse vrouwen een onvermogen tot penetratie voor zowel Bugéja, als Auclert.⁴⁰⁰ De sluier kan volgens Malek Alloula ook gezien worden als de negatie van het verlangen van de toeschouwer. De toeschouwer verliest hierbij het initiatief en ontsluit de gesluierde om zo hetgeen dat verboden is alsnog te representeren.⁴⁰¹

In tegenstelling tot Auclert zal Bugéja niet meteen de dansscène in de café maure bespreken, maar de kamer van zo'n Oulad Nail binnengaan. Dit element is heel belangrijk, omdat het tegemoetkomt aan de wensen van toenmalige lezers. Het islamitisch huishouden was onpenetreebaar voor Franse settlers en koloniale ambtenaars. Die seclusie en ontoegankelijkheid voor buitenstaanders stimuleerde zoals reeds gezegd allerlei fantasietjes.⁴⁰² Bugéja gaat hier niet zomaar spreken over eender welk onderdeel van dat huishouden, maar over de slaapkamer.⁴⁰³ De slaapkamer symboliseert de seksuele *othering*.⁴⁰⁴ Daarnaast prikkelt de seclusie van vrouwen de verbeeldingskracht en de slaapkamer is de locatie bij uitstek waar die fantasie gesitueerd wordt.⁴⁰⁵ Bugéja zal een hele pagina wijden aan het uitzicht van de kamer, maar ook de Oulad Nail die zich er bevindt. De kamer geeft een erg opeengepakte indruk. Alhoewel Bugéja de toegankelijkheid tot die vrouwen in de verf zette op de eerste pagina, metname dat ze hun diensten aanboden aan elke bevolkingsgroep, spreekt uit haar beschrijving van die slaapkamer toch een heel claustrofobisch en gesloten gevoel. De kamer wordt grotendeels ingenomen door een monumentaal bed. De vermelding van het bed is bijgevolg genoeg om te suggereren welke activiteiten zich in deze ruimte afspelen. Het bed is omgeven door katoenen rolluiken. Meermaals heeft Bugéja het over tralies. Ze vermeldt ook dat het enige raam het licht via houten tralies naar binnen laat.⁴⁰⁶ Door het te hebben over

³⁹⁸ Yegenoglu, "Veiled Fantasies," 543.

³⁹⁹ Fanon, *A Dying Colonialism*, 36-8.

⁴⁰⁰ Woodhull, "Unveiling Algeria," 580.

⁴⁰¹ Alloula, *The Colonial Harem*, 12 en 14.

⁴⁰² Isom-Verhaaren, "Royal French Women," 159-61.

⁴⁰³ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 243

⁴⁰⁴ Clancy-Smith, "*La Femme Arabe*," 62-3.

⁴⁰⁵ Peirce, *The Imperial Harem*, 115.

⁴⁰⁶ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 243.

tralies en het enig raam in de kamer wekt Bugéja de indruk op van gevangenschap. Deze voorstelling kwam ook vaak voor op koloniale postkaarten. Daar worden vrouwen in de prostitutiewijk van de kasba halfnaakt afgebeeld achter tralies. Volgens Aloulla symboliseren die tralies het gevangenschap van Algerijnse vrouwen, maar anderzijds zijn ze ook metaforisch voor de afstand tussen de koloniale toeschouwer en het 'object' van verlangen, namelijk de Algerijnse vrouw.⁴⁰⁷ Volgens Aloulla zijn die tralies en gordijnen ook nog belangrijk voor een andere reden. De harem wordt dan wel geopend door de auteur, maar blijft symbolisch gesloten. Voor het fantasme is een publieke harem immers ondenkbaar.⁴⁰⁸

Auclert sprak reeds over Oulad Nails die van kop tot teen gehuld zijn in diamanten.⁴⁰⁹ Bugéja heeft evenzeer oog voor de plaatselijke pracht en praal. Gedetailleerd beschrijft ze het ijdel vertoon van de opsmuk. Ze beschrijft de ringen die de vrouwen dragen aan hun armen en benen. Ze spreekt over de lange kettingen die vallen op over de buik van het meisje en zo een gouden harnas vormen.⁴¹⁰ De overvloed aan juwelen pakken de vrouwenlichamen als het ware in. Klaar om uitgepakt te worden.⁴¹¹ De meest markante opmerking maakt Bugéja wanneer ze over het uiterlijk van de Oulad Nails spreekt. Zo zegt ze dat ze opgemaakt zijn zoals Hindoe afgodsbeelden. Ondanks het feit dat ze geen Grieks profiel hebben of regelmatige gelaatstreken, zien de liefhebbers uit de steden hen als vermaarde schoonheden. Volgens Bugéja's 'nederige' opinie lijken deze vrouwen echter meer op de apen uit het dorpje Beni Kouffi, dan op vrouwen met een fijnbesneden gezicht.⁴¹² Het is niet duidelijk of Bugéja de term 'aap' gebruikt als een raciale belediging. Deze beschrijving staat in ieder geval wel in contrast met de heel positieve bewoordingen die we over de Oulad Nails reeds lazen bij Bugéja.⁴¹³

In beide hoofdstukken wekken de auteurs een waar haremtafereel op wanneer ze spreken over de Oulad Nails. De vrouwen worden als talrijk en inwisselbaar voorgesteld. Er is een grote aandacht voor de sensualiteit en zintuigelijkheid in de vorm van dans en parfum. Het element van ontkleding is evenzeer aanwezig. De drang tot penetratie vinden we daarom zowel bij Auclert, als Bugéja terug. Bij Bugéja wordt die drang zelfs duidelijk gemaakt door te verwijzen naar de ondoordringbaarheid van de kamertjes van de Oulad Nails. Aangezien de Oulad Nails in andere koloniale literatuur reeds gereduceerd waren tot prostituees, is het niet verwonderlijk dat zowel Auclert, als Bugéja een haremtafereel in het leven roepen

⁴⁰⁷ Aloulla, *The Colonial Harem*, 21, 25 en 26.

⁴⁰⁸ Aloulla, *The Colonial Harem*, 69.

⁴⁰⁹ Auclert, *Les femmes arabes*, 113.

⁴¹⁰ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 243.

⁴¹¹ Aloulla, *The Colonial Harem*, 54 en 106.

⁴¹² Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 243.

⁴¹³ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 242.

wanneer ze het hebben over de Oulad Nails en hun dansvoorstellingen. De harem werd in oriëntalistische literatuur namelijk gezien als een luxebordeel.

6. De islam

In dit deel van mijn betoog bespreek ik het beeld dat beide auteurs schetsen over de islam. De auteurs focussen niet zozeer op de religieuze geschriften op zich, maar verklaren en bekritisieren bepaalde religieuze, maar ook wereldlijke praktijken, die evenzeer door de sharia geregeld worden. Zo worden in de respectievelijke hoofdstukken het islamitische huwelijk, polygamie, de rituele wassing en de eschatologie besproken. In haar hoofdstuk over de islam maakt Auclert zelfs een vierde keer melding van het cliché van de harem. Bugéja heeft evenzeer aandacht voor de islam, maar werkt haar analyse volledig anders uit dan Auclert. Bugéja noemt haar hoofdstuk “L’Islam”, terwijl Auclert gaat voor de niet mis te verstane titel “Le Paradis et le Houris”. Bugéja’s hoofdstuk moet hier gezien worden als de meer genuanceerde benadering tot het onderwerp. Bugéja begint haar hoofdstuk door te reageren op een algemene perceptie. In het algemeen dachten de kolonisatoren, volgens Bugéja, dat de zeden en gewoonten aan te passen waren, maar dat de religie onveranderlijk was en een stilstand had gecreëerd. De islam zou dus alle vooruitgang tegenhouden. Bugéja is het duidelijk niet eens met deze “vooroordelen”. Ze vraagt zich af in hoeverre de mensen van haar ‘ras’ de Koran hebben gelezen.⁴¹⁴ Met deze overpeinzing speelt Bugéja duidelijk in op de autoriteitsclaim. Zij neemt die vooroordelen niet zomaar over. Ze stelt zich namelijk voor als iemand die waarheidsgetrouwer is dan haar voorgangers, omdat zij net wel tot de bronnen gaat om misconcepties te weerleggen. Ze vertrekt dus niet vanuit het literair canon, maar toetst de clichés af aan haar eigen bevindingen.⁴¹⁵

Terwijl Auclert tekeergaat tegen de islamitische rechtsvoorschriften en ze liever vervangen ziet worden door de Code Napoleon, probeert Bugéja ook de positieve aspecten te belichten. Net zoals Auclert plaatst Bugéja vraagtekens bij het superioriteitsgevoel van Frankrijk. Bugéja keert de hiërarchie in civilisaties om door te erkennen dat er ook positieve aspecten op te merken zijn aan de islamitische rechtsvoorschriften. Impliciet stelt ze dus dat de Code Napoleon misschien toch niet het beste systeem is.⁴¹⁶ Bugéja gaat verder in haar cultureel relativisme dan Auclert, want terwijl Auclert de civilisatiegraad van Frankrijk op het vlak van hun behandeling van vrouwen niet veel hoger inschat dan die van Algerije, zal Bugéja bepaalde praktijken vanuit een historische in plaats van religieuze invalshoek verklaren. De moslima zou,

⁴¹⁴ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 269

⁴¹⁵ Kabbani, *Imperial Fictions*, 38- 9.

⁴¹⁶ Eichner, “La Citoyenne in the World,” 75.

volgens Bugéja, via haar religie rechten hebben die verschillend zijn dan de rechten die gecodeerd staan in het Franse systeem. Die rechten, namelijk het recht op het behouden van de eigen familienaam en bezit, zouden haar waardigheid garanderen.⁴¹⁷ Die idee vindt men ook bij Auclert terug, ook zij evalueert het behoud van de eigen familienaam en het recht op beheer van eigen bezit als positief.⁴¹⁸ Bugéja beaamt dat er binnen de islam veel raadgevingen en regels zijn, maar dat deze niet verlamd werken voor de vrouw.⁴¹⁹ Die opmerking gaat in tegen de perceptie die de islam voorstelt als een immobiele en allesbepalende religie. Elke tekortkomingen in de cultuur wordt vervolgens gezocht in die stilstand van de religie. Voor Bugéja stond de sharia echter niet gelijk aan een onveranderlijke en stagnerende autochtone cultuur.⁴²⁰

In het luik over de liefdesrelaties in Algerije sprak ik reeds over polygamie. Ik vermeldde toen dat Auclert heel sterk fulmineerde tegen dit praktijk. Bugéja focuste daarentegen op de praktijk van gemengde huwelijken. In het hoofdstuk over de islam maakt ze echter terloops een opmerking over polygamie. Alhoewel zij erkentelijk is voor de positieve aspecten van de sharia, is ze zich er tegelijk ook bewust van dat haar lezers waarschijnlijk moeten denken aan polygamie en dit gebruik zeker niet zullen evalueren als iets positiefs. Bugéja ziet polygamie namelijk als een maatregel om de moraliteit te verzekeren. Ze stelt namelijk dat polygamie ingevoerd werd als een gevolg van de pest. De pest zou een daling en zelfs een nulgroei in het aantal geboortes veroorzaakt hebben. Ze maakt zelfs een tegenstelling met de Franse maatschappij, die bedreigd wordt in haar ontwikkeling door het celibaat en een tekort aan geboortes. Deze benadering probeert polygamie uit de sfeer van de fantasieverhalen te halen en plaatste het in een bepaalde geografische en historische context. Bugéja zet hier de bril op van een cultuurhistoricus.⁴²¹ De praktijk van de polygamie plaatst Bugéja in tegenstelling tot de buitenechtelijke minnaressen van Franse mannen, waarvan de buitenechtelijk kinderen en diens moeder dus geen juridische erkenning of bescherming krijgen.⁴²² Het is merkwaardig dat alhoewel Bugéja tracht te ageren tegen de algemene perceptie waarin de islam gereduceerd wordt tot bepaalde religieuze praktijken zoals polygamie, ze zelf nog steeds met ditzelfde reductionisme worstelt aangezien ze polygamie in Algerije positiever evalueert

⁴¹⁷ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 270.

⁴¹⁸ Eichner, "La Citoyenne in the World," 76-7.

⁴¹⁹ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 270.

⁴²⁰ Marnia Lazreg, "Gender and Politics," 754-5.

⁴²¹ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 271-2.

⁴²² Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 272.

dan de buitenechtelijke affaires die Franse mannen erop na houden.⁴²³ Dit argument draagt immers bij tot de positieve evaluatie van de islam, die Bugéja als tegenstroom ziet voor de vele oriëntalistische auteurs.

Bugéja echter neerzetten als een reductionistische auteur zou haar onrecht aandoen. De verklaring voor de onderdrukking van vrouwen zoekt Bugéja in tegenstelling tot Auclert niet in de islamitische rechtsvoorschriften of de Koran, maar in de interpretatie van deze teksten.⁴²⁴ Bugéja analyseert het probleem op een gelijkaardige manier zoals Mernissi dat lang na haar gedaan heeft. Zij zocht de oorzaak voor de onderdrukking van de moslima evenzeer in de interpretaties van de oelama (islamitische geleerden) en niet in de koran zelf.⁴²⁵ In die zin is Bugéja's analyse vooruitstrevend, omdat zij hetgeen oppert waarmee Mernissi pas in de jaren 80 een verandering zal trachten te brengen in de manier waarop vrouwen in islamitische maatschappijen benaderd worden in de genderstudies. Bugéja stelt dat de interpretatie van deze teksten heel ver verwijderd is van de teksten zelf. Bugéja's volgend aandachtspunt is de hoofddoek.⁴²⁶ De hoofddoek is naast polygamie, het tweede aspect waarmee de onderdrukking van islamitische vrouwen clichégewijs geïllustreerd werd in de academische wereld van de genderstudies.⁴²⁷ Hier maakt Bugéja evenzeer een onderscheid tussen tekst en interpretatie. Ze legt de schuld bij egoïstische mannen en oosterse jaloezie. Hier is weer het cliché van wrede en bezitterige Arabische mannen aan het werk.

Alhoewel Bugéja in dit hoofdstuk overkomt als de meest genuanceerde denker van de twee, moet toch gezegd worden dat ook zij zich laat vangen aan het oriëntalisme. We kunnen dus niet op een dichotomische manier claimen dat Auclert hier de oriëntalist is en Bugéja niet. Alhoewel Bugéja de oorzaak van de onderdrukking contextualiseert en verder zoekt dan enkel in de culturele context, zien we dat ook zij ten prooi valt aan de oriëntalistische stereotyperingen, waarbij de jaloezie van de Oosterse mannen de foute interpretatie van de religieuze teksten verklaart.⁴²⁸ Terwijl deze stereotypering slechts een middel is om te verklaren dat er een kloof is tussen religieuze voorschriften en interpretatie, zijn de oriëntalistische clichés voor Auclert wel de ultieme verklaringsfactor voor de achterstelling van de Algerijnse bevolking. Het oriëntalisme functioneert bij beide auteurs dus op een andere manier, waardoor ze ook tot een andere conclusie komen.

⁴²³ Lazreg, "Gender and Politics," 757.

⁴²⁴ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 272.

⁴²⁵ Mernissi, *Beyond the Veil*, 46-8.

⁴²⁶ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 274.

⁴²⁷ Lazreg, "Gender and Politics," 757.

⁴²⁸ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 275.

Auclert stelt dat de islam de ongelijkheid tussen mannen en vrouwen op aarde verder bestendigt in het Paradijs. De moslima dient ook daar tot het plezier van de mannen. De rituele wassing staat symbool voor die vermeende minderwaardigheid van vrouwen. Auclert stelt dat men eerst een rituele wassing moet ondergaan alvorens men de Koran aanraakt, maar ze voegt daaraan toe dat vrouwen tijdens hun menstruatie zelfs met een rituele wassing de Koran niet mogen aanraken. Vrouwen mogen zelfs geen priesters worden, stelt Auclert.⁴²⁹ Dit is een bizarre observatie aangezien het fenomeen van vrouwelijke priesters in Frankrijk ook niet bepaald populair was. Even voelt Auclert zelfs de spanning tussen het oriëntalistisch canon en haar eigen ervaring. Ze stelt namelijk vast dat vrouwen op vrijdag, alhoewel dit een feestdag is voor de moslims, druk in de weer zijn met het weven van tapijten en het malen van graan.⁴³⁰ Dit beeld gaat in tegen de perceptie van passieve en ijdele Oosterse vrouwen die hun dagen slijten door het moment af te wachten waarop ze hun man seksueel tot dienst kunnen zijn.⁴³¹ Alhoewel Auclert het stereotype van de ijdele oosterse vrouw tracht te doorbreken door de aandacht te vestigen op de arbeid die ze verrichtten op een islamitische feestdag, blijft de oude oriëntalistische obsessie met ijdelheid, naaktheid en ontkleding toch in stand. Zo vertelt Auclert over de zeldzame vrouwen die op vrijdag naar de moskee komen en hoe zij Auclerts nieuwsgierigheid bevredigen door hun sluier op te tillen.⁴³² Zelfs op een plek zoals een moskee kan Auclert het niet laten zich af te vragen wat onder die sluiers zit. De sluier is dan ook een gemeenplaats voor de Westerse fantasie van penetratie.⁴³³ Niet alleen is Auclert als vrouw en niet-moslim binnengedrongen in een spirituele en heel belangrijke plaats voor de moslims, de penetratie werd pas echt wanneer ze die vrouwen kon 'zien' die verscholen zijn onder die sluiers.⁴³⁴

De ongelijkheid ziet Auclert niet enkel weerspiegeld in de rituele wassing, maar ook na de dood blijft die discrepantie in stand. In tegenstelling tot de mannen, die 72 maagden krijgen na de dood, krijgen vrouwen slechts 1/72 van hetgeen wat de man krijgt. Ze stelt zich de vraag hoe het mogelijk is dat mannen zoveel maagden kunnen krijgen in het Paradijs, terwijl er op aarde al een tekort was aan vrouwen.⁴³⁵ In dit gedeelte verwijst ze naar het feit dat polygamie zou zorgen voor een tekort aan vrouwen voor niet welgestelde mannen.⁴³⁶ De objectivering en minderwaardigheid van vrouwen zit

⁴²⁹ Auclert, *Les femmes arabes*, 172-3.

⁴³⁰ Auclert, *Les femmes arabes*, 173.

⁴³¹ Lazreg, *The Eloquence of Silence*, 25; Kabbani, *Imperial Fictions*, 10-2 en 38-9.

⁴³² Auclert, *Les femmes arabes*, 174.

⁴³³ Aloulla, *The Colonial Harem*, 105-6.

⁴³⁴ Reina Lewis, "'Oriental' Femininity," 95-6.

⁴³⁵ Auclert, *Les femmes arabes*, 175.

⁴³⁶ Auclert, *Les femmes arabes*, 58.

volgens Auclert ingebakken in de islamitische godsdienst. Auclert maakt daarbij geen onderscheid in normen en de praktijk terwijl die nuance wel in Bugéja's tekst zit. Op deze manier schenkt Auclert geen aandacht aan de bredere koloniale context waarin die vermeende onderdrukking tot stand kon komen. Ze zoekt de oorzaak binnen de autochtone cultuur.⁴³⁷ De verwijzing naar de harem wordt heel expliciet wanneer Auclert besluit dat de vrouw uitsluitend geschapen is om een eeuwig harem te vormen voor de man en hem te voorzien van onafgebroken vreugdes en plezier.⁴³⁸ Dit hoofdstuk lijkt met de vele verwijzingen naar de 72 maagden eerder een vervolg te zijn op het gedeelte over polygamie. In het hoofdstuk over polygamie nuanceerde Auclert echter nog dat enkel welgestelde mannen zich meerdere vrouwen konden permitteren. In dit hoofdstuk veralgemeent ze dit probleem opnieuw en stelt ze dat polygamie in het Paradijs vereeuwigd wordt.⁴³⁹

Het is duidelijk dat Auclert teruggaat tot de islam om de onderdrukking van de vrouw te verklaren. De vrouwen zouden tot na hun dood in het hiernamaals gedoemd zijn om in een harem te leven. Zo verwijst ze naar de 72 houri's die de rechtschape moslims ontvangen na hun dood. Bugéja probeert de onderdrukking daarentegen niet vanuit de geschriften te verklaren, maar wel vanuit de interpretatie. Zo komt Bugéja tot een sociologische verklaring à la Fatima Mernissi. In dit gedeelte zien we dat Auclert wel speelt met de topos van de harem, maar Bugéja past daarvoor. Bugéja probeert praktijken in hun geografische en historische context te plaatsen en gaat verder in haar cultuurrelativisme dan Auclert door de sharia positiever te evalueren. De foute interpretatie van de islamitische geschriften schuift Bugéja in de schoenen van wrede en bezitterige Arabische mannen. alhoewel Bugéja genuanceerder is dan Auclert in dit hoofdstuk, spreekt die nuance haar niet vrij van stereotyperingen van Arabische mannen als wreed en bezitterig.

7. Ontwikkelingsdiscours:

In dit deel van mijn betoog zal ik de ontwikkelingsvisies van beide auteurs met elkaar vergelijken. Hier zal ik kijken naar hoe beide auteurs de ontwikkeling van Algerijnse vrouwen zien. Waarin zien zij de oorzaken van hun 'achterstelling', maar vooral, welke oplossing voor de onderdrukking van Algerijnse vrouwen hebben zij? Voor dit deel van mijn betoog is het moeilijk om slechts een hoofdstuk te selecteren bij beide auteurs, aangezien hun boeken in hun geheel over deze problematiek handelen. Ik kijk hierbij ook naar de woordkeuze, die gebruikt werd om die onderdrukking en ontwikkeling te beschrijven. De fragmenten die

⁴³⁷ Lazreg, "Gender and Politics," 757.

⁴³⁸ Auclert, *Les femmes arabes*, 176.

⁴³⁹ Auclert, *Les femmes arabes*, 58.

ik bespreek zijn dus gespreid over opeenvolgende hoofdstukken.⁴⁴⁰ Zoals ik reeds in mijn introductie stelde beschrijft Auclert de onderdrukking van vrouwen in oriëntalistische metaforen. Zo laat Auclert weten dat de kasba een mannenklooster is.⁴⁴¹ Wat verder spreekt Auclert over ‘les cloitrées’. Die laatste term stelt de ‘gekloosterde’ vrouwen voor die gevangen zijn in het islamitisch huishouden.⁴⁴² Daarnaast noemt Auclert de islamitische huishoudens ‘huizen zonder ramen’ en vergelijkt ze de vrouwen met karmelieten, die al even ‘ommuurd’ zijn.⁴⁴³ Ze schrijft evenzeer over ‘gevangenisachtige huizen’ en ‘gevangenschap’.⁴⁴⁴ Het is duidelijk dat al deze termen metaforen zijn voor de harem. Zoals reeds vermeld werd de harem in de oriëntalistische literatuur beschreven als een plaats waar vrouwen tegen hun wil gevangengehouden werden.⁴⁴⁵ Die weerklank vinden we dus ook in de beschrijvingen van Auclert. Net zoals de metaforen die Auclert gebruikt om de seclusie van vrouwen in de Algerijnse gemeenschap weer te geven, is ook de oplossing een discours dat wijdverspreid is binnen de haremliteratuur. De oplossing voor die gevangenschap ziet Auclert in het bevrijdingsdiscours, dat evenzeer deelt uitmaakte van de haremliteratuur. Aangezien de harem of het vrouwenvertrek in het moslimhuishouden ontoegankelijk was voor (mannelijke) buitenstaanders, prikkelde het bestaan van zo’n ruimte de zinnen. De grootste wens was dan ook de penetratie van de harem en de bevrijding van diens inwoners.⁴⁴⁶ Die zucht naar penetratie vinden wij bij Auclert op verschillende plaatsen terug.⁴⁴⁷

Alhoewel penetratie met geweld wordt geaccocieerd, ziet Auclert de inmenging van Franse vrouwen in de mission civilisatrice op een andere wijze. De aanwezigheid van Franse vrouwen is onder andere om twee redenen belangrijk. Eerst en vooral stelt ze dat Franse vrouwen in eenzelfde gemarginaliseerde positie verkeren en dat ze Algerijnse vrouwen daardoor beter zullen begrijpen. Daarnaast stelt ze dat vrouwen gemakkelijker toegang hebben tot die Algerijnse vrouwen. Als tweede reden gelooft ze dat de aanwezigheid van Franse vrouwen een verzachtend effect zal hebben op de Franse kolonistoren.⁴⁴⁸ Die opmerking is vergelijkbaar met hoe Britse feministen hun aanwezigheid in Indië legitimeerden. Ze profileerden vrouwen namelijk als zorgzame personen en doorgevers van cultuur.⁴⁴⁹ Auclert is dus

⁴⁴⁰ Auclert, *Les femmes arabes*, 1-41 en 138-45; Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 106-58.

⁴⁴¹ Auclert, *Les femmes arabes*, 6.

⁴⁴² Auclert, *Les femmes arabes*, 24, 89 en 242.

⁴⁴³ Auclert, *Les femmes arabes*, 24.

⁴⁴⁴ “maisons prisons” in Auclert, *Les femmes arabes*, 89.

“sequestration” in Auclert, *Les femmes arabes*, 70 en 139.

⁴⁴⁵ Cavaliero, *Ottomania*, 32

⁴⁴⁶ Isom- Verhaaren, “Royal French Women,” 159-61.

⁴⁴⁷ Auclert, *Les femmes arabes*, 21, 25 en 168.

⁴⁴⁸ Auclert, *Les femmes arabes*, 31.

⁴⁴⁹ Burton, *Burdens of History*, 12.

voorstander van een 'vreedzame penetratie'. Zo keurt ze het fysiek en verbaal geweld af dat het koloniaal bewind toepast op de lokale bevolking in Algerije. Ze erkent echter ook het groot belang dat die vrouwen gespeeld hebben tegen de verovering van Algerije. Dit belang plaatst ze in juxtapositie met het geweld dat de Franse mogendheid gebruikte om Algerije te veroveren. Zo spreekt ze over hoe Franse soldaten de oren sneden van Algerijnse vrouwen om zich hun grote zilveren en gouden ooringen toe te eigenen.⁴⁵⁰ Die obsessie met goud vinden we ook terug in de beschrijvingen over Oulad Nails.⁴⁵¹ Zoals ik reeds in het gedeelte over de kasba vermeldde, is Auclert een voorvechter van de assimilatie en gelijke behandeling van de autochtone Algerijnse bevolking. Ze ziet echter in dat de praktijk van coëxistentie een self-fulfilling prophecy die het koloniaal bewind vrij spreekt van de verantwoordelijkheid van gelijke behandeling.⁴⁵²

De bevrijding en emancipatie van de Algerijnse bevolking moet dan ook via de Algerijnse vrouwen gebeuren, volgens Auclert. Ze gelooft namelijk dat eenmaal deze vrouwen in contact komen met onderwijs ze zich niet langer zullen onderwerpen aan een leven in gevangenschap. Auclert gelooft zelfs dat de onwetendheid van de vrouw de uitbuiting van een hele volk verzekert. Ze schuwt ook niet om even nog een punt te maken voor het vrouwenkiesrecht in Frankrijk. Zo stelt ze dat geletterde vrouwen even ongepast zijn in Algerije, als kiesgerechtigde vrouwen in Frankrijk.⁴⁵³ Hier lezen we al weer de echo's in van de trapsgewijze evolutie die Auclert voor ogen heeft voor Algerijnse vrouwen met een niet mis te verstane voorhoede positie voor Franse vrouwen.⁴⁵⁴ Auclert stelt dan ook het tekort aan scholen aan de kaak. Zo komen we te weten dat er Franse en Arabische scholen zijn. Auclert stelt echter dat de Franse scholen niet voldoen aan de vraag. De Arabische meisjes werden omwille van verzetsredenen niet naar Franse scholen gestuurd en hebben dus niet de mogelijkheid om de taal te leren. Verder vraagt ze zich ook af waarom scholen exclusief gereserveerd blijven tot slechts een bepaald onderdeel van de maatschappij indien het doel van de Franse administratie de assimilatie van de hele autochtone bevolking is. Daarnaast zijn grote steden zoals Oran en Alger beroofd van Arabische scholen voor meisjes. Onderwijs verhoogt volgens Auclert het moraal, maar creëert ook een elite en nieuwe noden. Volgens de auteur wordt de vooruitgang om praktische redenen tegengehouden. Anderzijds stelt ze ook dat de Franse administratie bang is voor het emancipatorisch effect van onderwijs.⁴⁵⁵ Volgens Auclert zouden Arabische mannen het echter oprecht waarderen indien hun vrouwen onderwijs zouden genieten. Het onderrichten

⁴⁵⁰ Auclert, *Les femmes arabes*, 25-6.

⁴⁵¹ Auclert, *Les femmes arabes*, 113; Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 243; Aloulla, *The Colonial Harem*, 54 en 106.

⁴⁵² Auclert, *Les femmes arabes*, 140-1.

⁴⁵³ Auclert, *Les femmes arabes*, 139-41.

⁴⁵⁴ Eichner, "La Citoyenne in the World," 64-9.

⁴⁵⁵ Auclert, *Les femmes arabes*, 138-41.

van Arabische vrouwen zou de compatibiliteit tussen echtgenoten bevorderen. Ze deinst er evenmin van terug om zichzelf als positief voorbeeld te geven.⁴⁵⁶ Die bezorgdheid om de compatibiliteit tussen echtgenoten is ook terug te vinden bij Bugéja.⁴⁵⁷

Over de lesonderwerpen krijgen we weinig te lezen. Auclert legt de nadruk op moraliteit. De Franse taal vindt ze evenzeer belangrijk als startpunt van de assimilatie die ze voor ogen heeft.⁴⁵⁸ We komen echter wel te weten dat Auclert tegen religieus onderwijs is op school. In plaats van respect te hebben voor de 'islamitische gedachten', meent Auclert dat het beter is om een complete neutraliteit en onverschilligheid te koesteren tegenover de diverse religies, die de leerlingen aanhangen.⁴⁵⁹ Zoals ik reeds zei in mijn introductie, maar ook in het verdere verloop van mijn thesis vermeldde, is Auclerts betoog vooral gericht tegen de toepassing van de sharia op het gebied van burgerlijk recht. Haar afkeer van religie in de jurisdictie heb ik in het gedeelte over haar legalistische benadering reeds verklaard vanuit haar sterk republikeins-universalistische achtergrond. Die achtergrond zorgde er namelijk voor dat Auclert in haar betoog sterk antiklerikaal was.⁴⁶⁰ Zoals ik reeds zei breidde ze dit antiklerikalisme uit naar de veroordeling van de islam.⁴⁶¹ De aandacht voor onderwijs is niet nieuw in Auclerts werk. Reeds in Marseilles gaf ze een toespraak voor de socialistische partij, waarin ze ijverde voor een bondgenootschap tussen het feminisme en socialisme en de onderdrukking van de proletariër vergeleek met de onderdrukking van de vrouw. Ze zag een speciale rol weggelegd voor het onderwijs. Zo vond ze dat gelijkberechtiging van mannen en vrouwen begon in het onderwijs en pleitte ze voor een gelijke behandeling van jongens en meisjes op de schoolbanken.⁴⁶²

Vanuit datzelfde radicaal republikanisme en universalisme stelt Auclert voor om van de Algerijnse bevolking kinderen van de Republiek te maken. Die radicale gelijkheidsidealen vertalen zich reeds in het begin van haar boek in een roep om gelijke civiele rechten. Zo merkt ze op dat alhoewel de Algerijnse bevolking de meerderheid van de bevolking uitmaakt, ze in geen enkele vergadering vertegenwoordigd worden. Ze vergelijkt het aantal islamitische vertegenwoordigers in de financiële raad met het aantal Franse vertegenwoordigers en besluit ze dat de Franse bevolking proportioneel meer vertegenwoordigd is

⁴⁵⁶ Auclert, *Les femmes arabes*, 145-6.

⁴⁵⁷ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 130.

⁴⁵⁸ Auclert, *Les femmes arabes*, 138-9 en 69.

⁴⁵⁹ Auclert, *Les femmes arabes*, 142-3.

⁴⁶⁰ Hause, *The French Suffragette*, 87-111.

⁴⁶¹ Eichner, "La Citoyenne in the World," 83.

⁴⁶² Hubertine Auclert, *Egalité sociale et politique de la femme et de l'homme: discours prononcé au Congrès ouvrier socialiste de Marseille*. Marseille, 1879 (Marguerite Durand, Parijs, Fonds Bouglé, 6194).

in die raad. Hun politieke uitsluiting vernedert hen op sociaal vlak en verplettert hen economisch. Auclert legt hier het verband tussen politieke en economische rechten, want indien Algerijnen stemrecht hadden dan zouden ze een politiek middel hebben om hun arbeidsomstandigheden te veranderen. Indien da Arabische bevolking individueel en collectief wil blijven bestaan, dan moeten ze gewapend worden met het stemrecht.⁴⁶³ Samenvattend kunnen we dus stellen dat twee dingen essentieel zijn in de bevrijding van de Algerijnse vrouwen en bijgevolg ook heel de bevolking. Algerijnse meisjes moeten ondergedompeld worden in het Franse onderwijssysteem en de Algerijnse bevolking moet ook stemrecht krijgen. De assimilatie en emancipatie ziet Auclert dus alweer in termen van vreedzame penetratie. Via het verlenen van het stemrecht zou de Franse administratie loyale bondgenoten creëren.⁴⁶⁴ Wanneer Auclert het heeft over ontwikkeling, heeft ze het over concrete termen zoals ‘assimilatie’ en ‘emancipatie’. Hetzelfde kan echter niet gezegd worden van Bugéja.

Zoals ik in diverse hoofdstukken aangaf, spreekt ook Bugéja over de seclusie van Algerijnse vrouwen in termen van gevangenschap. De zucht naar penetratie is evenmin nooit veraf. Zo stelt ze dat de goed afgesloten huizen graag zou binnendringen.⁴⁶⁵ Het element van ontsluiting is evenzeer in Bugéja’s betoog aanwezig. Zo deelt ze mee dat ze graag deze gesluisde vrouwen, gehuld in mysterie, zou leren kennen. Bugéja wil echter niet ontsluiten vanuit een strikt erotische nood, maar is oprecht geïnteresseerd in hoe islamitische vrouwen leven en wil een conversatie aangaan met hen.⁴⁶⁶ Even later meldt Bugéja dat ze sinds jaren heeft willen penetreren in de ‘schaduw van harems’. ‘Talrijke gekloosterde vrouwen’ zouden haar dan ook kennen.⁴⁶⁷ De bevrijding van die vrouwen ziet Bugéja ook in termen van onderwijs. Eenmaal die vrouwen onderwijs zouden ontvangen, zouden ze niet langer kiezen voor de ‘gekloosterde levensstijl’.⁴⁶⁸

Bugéja vergelijkt de situatie in Algerije met de situatie in Turkije. Op het moment dat Bugéja haar boek uitbrengt, bestaat het Osmaanse Rijk niet langer en is het Turkse hartland getransformeerd tot een Turkse Republiek. Die transformatie bracht verregaande moderne hervormingen op de been, waaronder ook in genderkwesties. Door te verwijzen naar de Turkse Republiek, stelt Bugéja dat die transformatie ook in Algerije, evenzeer een islamitisch land, mogelijk is.⁴⁶⁹ Net zoals Auclert is taal ook voor Bugéja een

⁴⁶³ Auclert, *Les femmes arabes*, 9 en 14-7.

⁴⁶⁴ Auclert, *Les femmes arabes*, 17.

⁴⁶⁵ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 45.

⁴⁶⁶ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 61.

⁴⁶⁷ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 138.

⁴⁶⁸ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 116.

⁴⁶⁹ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 119.

belangrijke drijfkracht in de 'evolutie' van Algerijnen. Ze stelt dat die evolutie reeds begonnen is, nu een groot deel van de Arabieren Frans spreken. Vooral de Kabylen hebben een talent voor het leren van nieuwe talen.⁴⁷⁰ Alhoewel Bugéja de Arabische bevolking niet per se negatief evalueert en de mythe van de luie en zinledige Oosterse vrouw probeert te doorbreken, horen we hier alweer de weerklank van de Kabyle-mythe waarbij de Kabylen in vergelijking met de Arabische bevolking als civilliseerbaarder en assimileerbaarder werden voorgesteld.⁴⁷¹ Er duikt echter een tegenstrijdigheid op wanneer Bugéja spreekt over haar bezoeken aan die vrouwen. Ze vermeldt namelijk dat ze de Kabylische taal niet machtig is en noodgedwongen moest communiceren in het Frans via de zonen van die vrouwen. Ze meldt ook dat een groot deel van de bevolking de Franse taal machtig is.⁴⁷² Daarnaast deelt ze mee dat er slechts negentien scholen zijn in heel de kolonie, waarvan een merendeel in de stad.⁴⁷³ Die laatste toevoeging is belangrijk, aangezien Bugéja zich in een commune mixte op het Algerijnse platteland bevindt en haar onderzoek vooral gericht is op die vrouwen. In die zin kunnen we ons de vraag stellen of een groot deel van de Algerijnse bevolking de Franse taal machtig was, zoals Bugéja beweerde, of haar uitspraak eerder te lezen valt als *wishful thinking*.

Daarnaast spelen vrouwen een centrale rol in de 'evolutie' van de Algerijnse bevolking. Net zoals Auclert stelt Bugéja dat de vrouw een belangrijke rol speelt in de islamitische gemeenschap. Indien ze een bondgenoot wordt in de koloniale onderneming zal ze hetgeen ze aangeleerd krijgt ook doorgeven aan haar echtgenoot en kinderen.⁴⁷⁴ Hier horen we alweer de echo's van 'vreedzame penetratie', want even later zegt Bugéja immers dat de verovering van Algerije via geweld en dwang gebeurde, maar dat men enkel via rechtvaardigheid en welwillendheid de mannen en de vrouwen via sympathie en vriendschap kan binden aan de civilisatiemissie.⁴⁷⁵ Het concept van 'vreedzame penetratie' via kennis en onderwijs is volgens de antropoloog, Abdelmajid Hanoum, dan ook achterhaald. Hanoum stelt dat moderniteit niet alleen komt. De oude levensstijl moet namelijk wijken voor die moderniteit. Dat wijken gaat niet zonder slag of stoot, maar met geweld. Wanneer het gaat over koloniale kennis of onderwijs spreekt Hanoum dus over 'tekstueel geweld'. In die zin is zelfs die 'vreedzame penetratie', die Bugéja en Auclert allebei voor ogen hebben via onderwijs niet zo vreedzaam zoals zij denken.⁴⁷⁶ Volgens Bugéja moeten de

⁴⁷⁰ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 116-9.

⁴⁷¹ Lorcin, *Imperial Identities*, 2-3 en 39.

⁴⁷² Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 136.

⁴⁷³ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 126.

⁴⁷⁴ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 126-7.

⁴⁷⁵ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 140-1.

⁴⁷⁶ Hanoum, *Violent Modernities*, 7 en 97.

Algerijnse vrouwen onderwezen worden uit respect voor de eigen principes.⁴⁷⁷ Alhoewel dit zeer moralistisch klinkt, zegt Bugéja enkele pagina's daarvoor reeds dat de invloed van Frankrijk via het onderwijzen van die Algerijnse vrouwen groter zal worden.⁴⁷⁸ Hier worden de vrouwen niet zozeer gezien als onafhankelijke actoren met agency, maar als pionnen. Ze zijn geen subjecten, maar eerder welwillende objecten, die slechts als middel dienen om een bepaald doel te bereiken.⁴⁷⁹ Bugéja verwijst niet zoals Auclert meteen naar het economisch nut van de kolonie en de vrouwen, die er een rol inspelen, maar laat met haar bovenstaande opmerking toch ook merken dat het onderwijzen van Algerijnse vrouwen niet louter voorkomt vanuit moralistische overwegingen. Daarnaast is het meisjesonderwijs ook in het belang van de autochtone bevolking.⁴⁸⁰ Hier haalt Bugéja een argument naar boven, dat reeds aangehaald werd door Auclert. De bezorgdheid om de harmonie in het gezin is ook in Auclerts boek een motivatie voor het meisjesonderwijs.⁴⁸¹ Het onderhouden van die echtelijke harmonie motiveert Bugéja vanuit politieke en sociale bezorgdheid.⁴⁸² De ontwikkeling van die vrouwen wordt hier alweer ingedamd door het gezin.

Ik zei reeds dat Auclert vanuit haar republikeinse idealen spreekt van 'assimilatie' en 'emancipatie', maar dat Bugéja's woordenschat vager en neutraler is. Op verschillende plaatsen heeft Bugéja het over 'evolutie' als zelfstandig naamwoord, maar ook als werkwoord.⁴⁸³ Ik vertelde dat Auclerts betoog om verschillende, reeds vermelde redenen juridisch was. In die zin past de geladen term 'assimilatie' goed in Auclerts betoog. Ze is namelijk niet voor eender welke evolutie, maar stelt de radicale eis van assimilatie voorop.⁴⁸⁴ Alhoewel ze niet ingaat op welke onderwerpen de meisjes op school onderwezen moet worden, is ze wel duidelijk over de politieke rechten voor de autochtone Algerijnse populatie.⁴⁸⁵ Jeanne Bowlan spreekt in haar reeds vernoemd essay over hoe Bugéja voorstander was van het onderwijzen van meisjes om de 'assimilatie' van de autochtone bevolking te bevorderen.⁴⁸⁶ Wanneer Bowlan claimt dat Bugéja voor assimilatie was, verwijst ze in de voetnoten niet naar de pagina waarop Bugéja het woord 'assimilatie' mogelijks zou gebruiken, maar naar een algemeen werk over de theorievorming rond

⁴⁷⁷ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 130.

⁴⁷⁸ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 126-7.

⁴⁷⁹ Lazreg, "Feminism and Difference," 88.

⁴⁸⁰ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 131.

⁴⁸¹ Auclert, *Les femmes arabes*, 144-6.

⁴⁸² Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 131.

⁴⁸³ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 117, 119, 126, 135, 136 en 154.

⁴⁸⁴ Auclert, *Les femmes arabes*, 69.

⁴⁸⁵ Auclert, *Les femmes arabes* 14- 38.

⁴⁸⁶ Bowlan, "Civilizing Gender Relations," 177.

‘assimilatie’ en ‘associatie’.⁴⁸⁷ Het woord ‘assimilatie’ heeft een totaal andere en radicalere invulling dan het woord ‘evolutie’ dus stellen dat Bugéja gebruik maakt van het woord ‘assimilatie’ terwijl ze dat eigenlijk niet doet, heeft zware implicaties voor haar betoog.

Het klopt dat Bugéja’s echtgenoot tijdens zijn pensioen de Khaled-partij steunde. Die politieke partij ijverde namelijk voor de assimilatie en gelijke behandeling van autochtone Algerijnen.⁴⁸⁸ Dit wil echter niet zeggen dat Marie Bugéja compleet dezelfde idealen voorstond als haar echtgenoot. Bugéja stelt namelijk dat de moslima het recht heeft op een minimum aan onderwijs.⁴⁸⁹ Het is duidelijk dat Bugéja in haar betoog niet zozeer streeft naar radicale gelijkheid. Zo stelt ze dat er in het onderwijs gefocust moet worden op algemene noties, ambachten, lessen over fysieke properheid en morele eerlijkheid. Het is duidelijk dat Bugéja de dienstbaarheid van de Algerijnse bevolking centraal stelt. De moslima is namelijk zo dienstbaar dat ze functioneert als doorgeefluik. De waarden die ze doorgegeven krijgt van de Franse kolonisator zal zij op haar beurt doorgeven aan haar echtgenoot en kinderen.⁴⁹⁰ In Bugéja zien we dus een behoudsgezinde vrouw die door haar focus op de rollen van echtgenote en moeder de Algerijnse vrouw in beperkte mate een ontplooiing gunt, die niet buiten de lijntjes van haar dienstbaarheid kleurt.⁴⁹¹ Bugéja’s sociale achtergrond is dan ook totaal verschillend van die van Auclert. Bugéja woont in een commune mixte op het Algerijnse platteland in de provincie Sétif. De commune mixte was een lokale territoriale eenheid waar een meerderheid aan de autochtone bevolking woonde.⁴⁹² Aangezien een settlermaatschappij enkel kon bestaan door het creëren en instandhouden van ongelijkheid, zou Bugéja zich in haar eigen been schieten indien ze zou pleiten voor assimilatie. Op die manier zou ze haar en haar mans positie van macht in vraag stellen en delegitimeren.⁴⁹³

In dit deel vond ik het belangrijk om te focussen op de ontwikkelingsvisies van beide auteurs, want alhoewel ze de onderdrukking van vrouwen in voorgaande hoofdstukken al illustreerden door dienst te doen op verschillende oriëntalistische clichés, is ook de oplossing die ze voor ogen hebben onderdeel van datzelfde discours, namelijk het bevrijdingsdiscours, waarbij moslima’s gered worden uit de klauwen van

⁴⁸⁷ Raymond F. Betts, *Assimilation and Association in French Colonial Theory, 1890-1914* (New York: Columbia University Press, 1961), passim.

⁴⁸⁸ Bowlan, “Civilizing Gender Relations,” 176.

⁴⁸⁹ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 130.

⁴⁹⁰ Bugéja, *Nos soeurs musulmanes*, 152 en 131.

⁴⁹¹ Bowlan, “Civilizing Gender Relations,” 189-90.

⁴⁹² Bowlan, “Civilizing Gender Relations,” 180-181

⁴⁹³ Prochaska, *Making Algeria French*, 7-9.

wrede Arabieren.⁴⁹⁴ De bevrijding wordt bij beide auteurs gebracht door het meisjewonderwijs, ofwel 'vreedzame penetratie'. De invulling van dat onderwijs verschilt echter fundamenteel, terwijl Auclert er een radicale gelijkheidsdiscours op na houdt, wil Bugéja dat de ontwikkeling van die vrouwen vooral ingedamd wordt door het gezin en stereotype genderrollen. Auclert is ook radicaler wat betreft de invulling van dat onderwijs, aangezien ze in dit kader geen plaats voor religieus onderricht ziet. In die zin zien we dat een term zoals 'imperiaal feminisme' op verschillende manieren kan ingevuld worden. Die nuance is belangrijk om vergelijking tussen de auteurs niet te benaderen als eenheidsworst. De verwijzing naar de harem zit in dit hoofdstuk in woorden zoals 'ommuring', 'gevangenschap', 'klooster' en 'gevangenis'. Het spreekt vanzelf dat de drang tot penetratie niet ver weg is in de respectievelijke hoofdstukken.

Conclusie:

Mijn scriptie vertrok vanuit de volgende onderzoeksvraag: in welke hoedanigheid vinden we oriëntalistische topoi terug in Hubertine Auclerts 'Les femmes arabes en Algérie' en in welke mate zijn die topoi vergelijkbaar met de analyse van Marie Bugéja in 'Nos soeurs musulmanes'? Ik stelde reeds in mijn introductie dat het gelegitimeerd was om op de topos van de harem te focussen omdat het allerlei karakterisering over het Midden-Oosten en de Maghreb samenbracht. De harem symboliseerde de mysterie, irrationaliteit, seksuele losbandigheid, maar ook het geweld, het arbitraire en de 'primitiviteit' van het Oosten. In mijn inleidende hoofdstukken legde ik zelfs het verband tussen het cliché van het oosters despotisme en de harem. In het onderzoek naar de invloeden van Auclert zag ik een leemte. Ik vermeldde daarbij dat historica Carolyn Eicner reeds focuste op haar republicanisme, universalisme en feminisme, maar aan haar oriëntalisme besteedde men niet veel aandacht. Vaak plaatste men dit in de koloniale context, klasseerde men haar tot milde oriëntalist of bestempelde men haar tot cultuurrelativist. Edith Taieb vond haar dan weer een verademing tussen alle oriëntalisten van haar tijd. Ik claimde dat Auclert ondanks haar cultuurrelativisme, ging graaien in dezelfde oriëntalistische grabbelton. Daarnaast motiveerde ik de vergelijking tussen beide auteurs in het kader van een intellectuele geschiedenis. Alhoewel ik in de archieven geen enkel verband vond tussen beide auteurs, bleef de vergelijking relevant om te kijken hoe dat koloniaal emancipatiediscours voortleefde en misschien zelfs lichtjes veranderde naargelang de tijdsgeest. Vervolgens zag ik ook de hedendaagse relevantie van de vergelijking. De vele discussies over de hoofddoek en de boerkini tonen volgens mij nog

⁴⁹⁴ Cavaliero, *Ottomania*, 32.

aan dat dit bevrijdingsdiscours verderleeft in onze eigen tijd en dat intersectioneel feminisme nog een lange weg af te leggen heeft.

Mijn focus op de harem rechtvaardigde ik op de volgende manier. Ik zou namelijk niet alleen focussen op percepties over de harem in hoofdstukken waarin het liefdesleven van Algerijnen besproken wordt, maar ook in hoofdstukken die niet zozeer te maken hebben met seksualiteit, zoals bijvoorbeeld de Algerijnse stad en het onderwerp van de islam. Mijn selectiecriteria waren dus de volgende; oriëntalistische topoi moesten aanwezig zijn en mochten niet enkel voorkomen in onderwerpen over seksualiteit. In het achterhoofd houdende dat de scriptie een beperkte lengte mocht aannemen en in beperkte tijd moest gebeuren, zou de vergelijking van de boeken in hun geheel mij te ver geleid hebben. Natuurlijk was dit ook helemaal niet de opzet van mijn probleemstelling. Het spreekt voor zich dat ik mij in het verloop van mijn betoog niet enkel beperkt heb tot de topos van de harem maar evenzeer gefocust heb op andere koloniale mythes zoals de Kabyle-mythe bijvoorbeeld, en het autoriteitsprobleem, waarmee oriëntalistische auteurs kampten. De verwijzing naar de harem gebeurt op bepaalde plaatsen niet alleen letterlijk, maar wordt via een bepaald discours, bepaalde attributen en mythen opgewekt.

In de respectievelijke hoofdstukken over de kasba bijvoorbeeld wordt die laatste beschreven als een donkere, chaotische en mysterieuze plaats. Het element van ontbloting en ontsluiting dat zo kenmerkend is voor de haremliteratuur is bij beide auteurs aanwezig. Bij Auclert is die ontbloting aanwezig in de vorm van ontblote borsten die de kolonisten verwelkomen bij hun aankomst in Algiers en bij Bugéja in de vorm van een wit idyllisch landschap dat zichzelf blootgeeft aan reizigers. De ontblote borsten doen tevens denken aan de Algerijnse vrouwen op koloniale postkaarten, waarover Malek Alloula het had in zijn 'Colonial Harem'. Anderzijds wordt de kasba voorgesteld als een versterkt burcht, waar niet iedereen zomaar kan binnenglippen. Het oude stadsgedeelte wordt beschreven als een plaats waar Arabische mannen hun vrouwen opsluiten. Deze karakterisering zorgt ervoor dat beide auteurs een drang tot penetratie koesteren. Die drang was evenzeer kenmerkend voor haremliteratuur. De stad wekt zowel bij Auclert, als Bugéja tegenstrijdige gevoelens op. De kasba is zowel een gewelddadige plaats, als een plaats die voor heel wat seksueel vertier kan zorgen. Zo bestaan er geen seksuele taboes. De manier waarop de kasba wordt voorgesteld als een plaats waar seksuele losbandigheid gebotvierd kan worden is ook een benadering die we terugvinden in de beschrijvingen over de harem.

In het hoofdstuk over de huwelijkspraktijken van Algerijnen wordt op twee verschillende manieren verwezen naar de harem. Enerzijds is er polygamie, anderzijds zijn er de gemengde huwelijken. Auclert

fulmineerde tegen kindhuwelijken en polygamie. Deze twee praktijken zag ze als voorbeelden van 'afwijkende' seksualiteit en het bewijs van de wreedheid van Algerijnen. Wanneer Auclert het heeft over polygamie beschrijft ze *agencyloze* vrouwen die zoals vee verkocht worden aan de hoogste bidder. Hier verwijst Hubertine Auclert naar de bruidsschat. De mannen zijn volgens Auclert wreed en gewelddadig. Zo spreekt ze ook over jaloezie en intriges tussen de echtgenoten. Deze opvatting komt ook voor binnen de haremliteratuur. De harem zou namelijk een competitieve plaats zijn waarin de verschillende vrouwen elkaar naar het leven staan voor de aandacht van de sultan of heer des huizes. Auclert stelt zelfs dat de vrouwen in kwestie de gevangenis boven de harem verkiezen. Polygamie is voor Auclert dus een harem op kleine schaal. Het gebrek aan seksuele taboes komt evenzeer ter sprake. De harem symboliseerde in het Westen een seksuele toevluchtsoord waar alles kan en mag. Voor Auclert is polygamie slechts een springplank naar andere vormen van 'afwijkende seksualiteit'. Zo kan polygamie volgens Auclert zelfs leiden tot bestialiteit en homofilie.

Bij Bugéja wordt die verwijzing naar de harem op een andere manier gemaakt. Bugéja kant zich tegen gemengde huwelijken. Als motivatie geeft ze namelijk de grote cultuurverschillen. Daarbij wordt het duidelijk dat Bugéja een grote angst koestert voor de 'wrede Arabier die zijn vrouw zal trachten op te sluiten eenmaal hij met haar getrouwd is.' Bugéja's angst gaat zelfs zo ver dat ze een eeuwenoud oriëntalistisch verhaal verwerkt in haar betoog. Ze vertelt Auclert hoe een Franse jongedame, die in sommige versies van dit zestiende-eeuws verhaal gezien wordt als de nicht van Napoleons echtgenote Josephine, ontvoerd wordt om daarna verkocht te worden aan de Osmaanse harem. Aangezien de jonge Franse vrouw het schopt tot moeder van een sultan, mag dit verhaal dan wel een voorbeeld zijn van een geslaagde gemengde huwelijk, het verhaal moet vooral de wreedheid van moslimmannen weergeven. Zij ontvoeren vrouwen en sluiten hen daarna namelijk op.

In het hoofdstuk over de Oulad Nails wordt er op een andere manier verwezen naar de harem. De harem wordt namelijk opgewekt via allerlei voorwerpen. Bij Auclert lezen we dat zich een waar haremtafereel ontpopt met opzweepende muziek en sensuele heupbewegingen. De ene vrouw na de andere maakt haar opwachting op de danspiste. De talrijkheid en objectivering van de vrouwen staat hierbij centraal. Het element van ontkleding is evenzeer aanwezig. Alhoewel de danseressen gehuld zijn in stoffen, lijken ze door hun sensuele dansen als het ware naakt. De reden voor waarom de dansen van de Oulad Nail in erotische sferen gesitueerd werden, komt grotendeels door het feit dat de praktijken van die stam in de koloniale tijdperk meer dan eens werden verward met prostitutie. De props in deze scène zijn ondermeer de waterpijp, koffie en parfum. Deze gebruiksvoorwerpen vinden we ook terug in de harem. Meer nog,

zoals ik reeds zei, is de koffie de sublimering van de aromatische ziel van het Oosten. Ondanks de referenties naar de harem blijft dit hoofdstuk heel positief over wat zich afspeelt in die *cafés maures*. Bij Bugéja kwamen we het element van ontsluiting evenzeer tegen. Zodra de meisjes de *cafés maures* binnenstapten, gooiden ze hun haik op de grond. Daarnaast beschrijft Bugéja de kamer van zo een Oulad Nail. Wat meteen opvalt in haar beschrijving is hoe klein de ruimte is. Het grootste deel wordt namelijk ingepalmd door het monumentaal bed. Het is een claustrofobische ruimte met slechts één raam met tralies ervoor. Het monumentaal bed en de heimelijkheid, gesymboliseerd door de tralies, laten raden wat zich in deze kamertjes afspeelt.

In het hoofdstuk over de islam kwam het cliché van de harem voor een vierde maal voor. Auclert stelt namelijk dat de onderdrukking van vrouwen terug te voeren is naar de geschriften. Zo stelt ze dat vrouwen zowel op aarde, als in het hiernamaals gedoemd zijn om een eeuwig harem te vormen voor de man. Met het 'hiernamaals' doelt Auclert namelijk op de 72 maagden die vrome moslims ontvangen na hun dood. Alhoewel het Auclerts doel is om het over de islam te hebben, beperkt ze dit onderwerp alweer tot polygamie, maar deze keer polygamie in het hiernamaals. Daarnaast stelt Auclert dat vrouwen de enigen kunnen zijn die Algerijnse vrouwen kunnen helpen, omdat zij net zoals hen buiten de wet staan. Bugéja haalt evenzeer een dergelijk gezagsargument aan. Zij stelde namelijk dat vrouwen in tegenstelling tot mannelijke auteurs wel toegang hebben tot islamitische huishoudens. Een dergelijk autoriteitsargument is zoals reeds gezegd heel typerend voor de haremliteratuur meer specifiek en de oriëntalistische literatuur tot court. Bugéja's hoofdstuk is meer genuanceerd, omdat zij wel een onderscheid maakt tussen de islamitische geschriften en hun interpretatie. Bij Bugéja lezen we dan ook geen verwijzing naar de harem in dit hoofdstuk. Wel heeft ze het kort over polygamie, maar ze plaatst dit in een veeleer historische context en maakt de vergelijking met de ongunstige situatie van buitenechtelijke kinderen in het moederland.

In het hoofdstuk over de ontwikkeling komt het cliché van de harem zoals reeds vermeld voor een vijfde keer voor bij beide auteurs. Beide auteurs ervaren de seclusie als een obstakel voor de ontwikkeling van vrouwen en zien de oplossing in hun bevrijding. Zowel het probleem, als de oplossing hiervoor ontleen ze aan de haremliteratuur, namelijk het bevrijdingsdiscours. Beide zijn ervan overtuigd dat onderwijs die bevrijding zal ontketenen. Beide auteurs keuren het geweld af en zijn voorstander van 'vreedzame penetratie'. Daarin zagen ze een belangrijke plaats weggelegd voor kennis. Abdelmajid Hannoum verklaarde echter reeds dat het verzamelen van kennis en het opleggen van het eigen kennissysteem aan de autochtone bevolking praktijken zijn die gepaard gaan met geweld. Algerijnse vrouwen worden in

beide hoofdstukken gezien als 'props' die de beschaving moeten doorgeven aan de rest van de autochtone bevolking. In de respectievelijke hoofdstukken zag ik een verschil in woordkeuze. Zo merkte ik op dat Auclert het heeft over assimilatie, terwijl Bugéja het houdt bij een vagere term zoals evolutie. De ontwikkeling die Bugéja voor ogen heeft, moet ook ingedamd worden door een traditionele instelling zoals het gezin. We zien in Bugéja alweer een pragmatische en minder radicale denker in vergelijking met Auclert.

Verder moet ik vermelden dat alhoewel ik de beide auteurs met elkaar vergelijk in hun gebruik van oriëntalistische clichés, ik hen zeker niet wil reduceren tot ordinaire oriëntalisten. In mijn scriptie vermeldde ik reeds dat Auclert ondanks haar vooringenomenheid en evolutionaire visie van beschavingen haar radicale ideeën over de gelijkberechtiging tussen man en vrouw ook tot in Algerije doortrok. Ze propageerde assimilatie in een tijd waarin het praktisch beslist was dat coëxistentie de manier zou zijn waarop Fransen en Algerijnen samen zouden leven. Ze propageerde dus ook in Algerije ideeën, die allesbehalve populair waren. Alhoewel ze de strijd in Algerije instrumentaliseerde voor de feministische strijd in Frankrijk, moet ik toch besluiten dat ze ook voor Algerije oprechte feministische intenties had. Zo legde ze verschillende keren een petitie voor aan het Frans parlement, waarin ze ijverde voor meisjessonderwijs in Algerije. Over Bugéja kan ik dezelfde opmerking maken.

Zoals reeds gezegd ging Bugéja redelijk ver in haar cultuurrelativisme. Terwijl Auclert erkende dat vrouwen in Frankrijk evenzeer onderrukt werden onder het juk van de Code Napoleon, ging Bugéja een stapje verder en beweerde ze dat de sharia de waardigheid van vrouwen zelfs garandeerde. Daarbij somde ze een aantal volgens haar lovenswaardige aspecten aan de sharia. In de reeds vermelde onderdelen van mijn betoog toonde ik reeds aan dat Bugéja gebruikmaakt van oriëntalistische gemeenplaatsen om de onderdrukking van Algerijnse vrouwen te illustreren. Bugéja kunnen we echter evenmin klasseren onder de titel van een doorsnee oriëntalist. In het onderdeel over de benadering tot de islam verklaarde ik reeds dat ze net op een voor haar tijd heel progressieve manier een onderscheid kon maken tussen islamitische geschriften en hun interpretatie. Met die benadering kwam Bugéja over als de progressieve auteur tussen de twee. Bovendien probeert Bugéja, hetzij bewust, hetzij onbewust, het stereotype van ijdele Algerijnse vrouwen die thuis zitten te wachten om hun (seksuele) diensten aan te bieden aan hun echtgenoten te doorbreken. Zo krijgen we bij Bugéja ook te lezen dat vrouwen heel bedrijvig zijn in de textielindustrie. Dit doorbreekt dan ook wel deels het beeld van moslima's die opgesloten zijn tussen de vier muren van hun huishouden. Alhoewel Bugéja omwille van haar settlerachtergrond meer pragmatisch is en een meer gematigde houding aanneemt in haar benadering

tot de oorspronkelijke bevolking, kunnen we niet zeggen dat de een oriëntalistischer is dan de ander. Dat was niet het doel van deze scriptie. De werken die ik besprak, zijn dan ook veel te complex en gelaagd voor zulke labels. Beide werken blijven ondanks hun oriëntalistische geluiden nog steeds waardevol voor de studie van vrouwenlevens in *fin de siècle* koloniaal Algerije.

Bibliografie

Primaire bronnen

Auclert, Hubertine. *Arab Women in Algeria*. Vertaald door Jacqueline Grenez Brovender. Warschau: De Gruyter Open Ltd., 2014.

Auclert, Hubertine. *Egalité sociale et politique de la femme et de l'homme: discours prononcé au Congrès ouvrier socialiste de Marseille*. Marseille, 1879 (Marguerite Durand, Parijs, Fonds Bouglé, 6194).

Auclert, Hubertine. *Arab Women in Algeria*, vert. Jacqueline Grenez Brovender. Chicago: De Gruyter, 2014.

Bugéja, Marie. *Nos soeurs musulmanes*. Parijs: La Revue des Etudes Littéraires, 1921.

Bugéja, Manuel. *Au service de la plus grande France: souvenirs d'un fonctionnaire colonial: 34 and d'administration algérienne*. Tanger: Les Editions internationales, 1939.

Wetenschappelijke literatuur

Alloula, Malek. *The Colonial Harem*. Vertaald door Myrna Godzich en Wlad Godzich. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.

Artan, Tülay. "Forms and Forums of Expression." In *The Ottoman World*, ed. Christine Woodhead, 378-408. Londen: Routledge, 2012.

Balagangadhara, Rao. *Reconceptualizing India Studies*. New Delhi: Oxford University Press, 2012.

Bowlan, Jeanne. "Civilizing Gender Relations in Algeria: The Paradoxical Case of Marie Bugéja, 1919-39." In *Domesticating the Empire. Race, Gender, and Family Life in French and Dutch Colonialism*, uitgegeven door Julia Clancy Smith en Frances Gouda, 175-92. Charlottesville: University of Virginia Press, 1998.

Brahimi, Denise. *Femmes arabes et soeurs musulmanes*. Parijs: Editions Tierce, 1984.

Burton, Antoinette. *Burdens of History. British Feminists, Indian Women, and Imperial Culture, 1865-1915*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995.

Burton, Antoinette. "The White Woman's Burden: British Feminists and the Indian Woman, 1865- 1915." In *Western Women and Imperialism: Complicity and Resistance*, eds. Nupur Chaudhuri en Margaret Strobel, 137-157. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

Brown, Sarah Graham. *Images of Women: the Portrayal of Women in Photography of the Middle East, 1860- 1950*. New York: Columbia University Press, 1988.

Bisaha, Nancy. *Creating East and West: Renaissance Humanist and the Ottoman Turks*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

Chaudhuri, Nupur en Strobel, Margaret. "Introduction." In *Western Women and Imperialism. Complicity and Resistance*, eds. Nupur Chaudhuri en Margaret Strobel, 1-15. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

Cavaliere, Roderick. *Ottomania. The Romantics and the Myth of the Islamic Orient*. Londen: I. B. Tauris, 2010.

Clancy-Smith, Julia. "Islam, Gender, and Identities in the Making of French Algeria, 1830-1962." In *Domesticating the Empire. Race, Gender, and Family Life in French and Dutch Colonialism*, uitgegeven door Julia Clancy Smith en Frances Gouda, 154-74. Charlottesville: University of Virginia Press, 1998.

Clancy Smith, Julia. "La Femme Arabe. Women and Sexuality in France's North African Empire." In *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, uitgegeven door Amira El Azhary Sonbol, 52-63. Syracuse, Syracuse University Press, 1996.

Curtis, Michael. *Orientalism and Islam. European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Cooper, Frederick. *Africa Since 1940: The Past of the Present*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Dakhli, Jocelyne. "Entrées dérobées: l'historiographie du harem." *Clio. Femmes, Genre Histoire* 9 (1999): 1-13.

Eichner, J. Carolyn. "La Citoyenne in the World: Hubertine Auclert and Feminist Imperialism." *French Historical Studies* 32 (2009): 63-84.

Faroqhi, Suraiya. *Subjects of the Sultan. Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*. Londen: I.B. Tauris, 2000.

Fletcher, Yael Simpson. "'Irresistible Seductions': Colonial Algeria, in Domesticating the Empire. Race, Gender, and Family Life in French and Dutch Colonialism." In *Domesticating the Empire: Race, Gender and Family Life in French Colonialism*, eds. Julia Clancy Smith en Frances Gouda, 193-210. Charlottesville: University Press of Virginia, 1998.

Fay, A. Mary. *Unveiling the Harem. Elite Women and the Paradox of Seclusion in Eighteenth Century Cairo*. Syracuse: Syracuse University Press, 2012.

Fanon, Frantz. *A Dying Colonialism*. Vertaald door Haakon Chevalier en George M. Castairs. Hammondsworth: Penguin Books, 1970.

Graham-Brown, Sarah. *Images of Women. The Portrayal of Women in Photography of the Middle East 1860-1950*. Londen: Quatered Books Limited, 1988.

Graebner, Seth. *History's Place: Nostalgia and the City in French Algerian Literature*. Plymouth: Lexington Books, 2007.

Georgacas, Demetrius J. "Melissa," *Names, A Journal of Onomastics* 3, nr. 4 (1955): 251-3.

Hastings, Tom. "Said's Orientalism and the Discourse of (Hetero)sexuality." *Canadian Review of American Studies* 23 (1992): 127-47.

Hannoum, Abdelmajid "Colonialism and Knowledge in Algeria: the Archives of the Arab Bureau." *History and Anthropology* 12, nr. 4 (2001): 343-379.

Hannoum, Abdelmajid. *Violent Modernity: France in Algeria*. Cambridge, Harvard University Press, 2010.

Hause, C. Steven. "Citizenship of the Republic: Class and Sex Identity in the Feminist Career of Hubertine Auclert, 1848-1914." *Proceedings of the Annual Meeting of the Western Society for French History* 12 (1984): 235-42.

Hause, C. Steven. *Hubertine Auclert: The French Suffragette*. New Haven: Yale University Press, 1987.

Hause, C. Steven Anne R. Kenney. *Women's Suffrage and Social Politics in the French Third Republic*. Princeton: Princeton University Press, 1984.

Hackforth-Jones, Jocelyn en Roberts, Mary. "Introduction: Visualizing Culture across the Edges of Empires." In *Edges of Empire: Orientalism and Visual Culture*, eds. Jocelyn Hackforth-Jones en Mary Roberts, 1-19. Oxford: Blackwell, 2005.

S. N. *Hommes et destins: dictionnaire biographique d'outre-mer* 4. Paris: Académie des Sciences d'Outre-mer, 1981.

Tom Hastings, "Said's Orientalism and the Discourse of (Hetero)sexuality." *Canadian Review of American Studies* 23 (1992): 127-47.

Isom-Verhaaren, Christine. "Royal French Women in the Ottoman Sultan's Harem: The Political Uses of Fabricated Accounts from the Sixteenth to the Twenty-First Century." *Journal of World History* 17, nr. 2 (2006): 159-96.

Kabbani, Rana. *Imperial Fictions: Europe's myths of Orient*. Londen: Pandora, 1994.

Lorcin, M. E. Patricia. *Historicizing Colonial Nostalgia: European Women's Narratives of Algeria and Kenya 1900- present*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

- Lorcin, M. E. Patricia. "Mediating Gender, Mediating Race: Women Writers in Colonial Algeria." *Culture, Theory and Critique* 45, nr. 1 (2007): 45-61.
- Lorcin, M. E. Patricia. *Imperial Identities: Stereotyping, Prejudice and Race in Colonial Algeria*. Londen: Tauris, 1995.
- Reina Lewis, "'Oriental' Femininity as Cultural Commodity: Authorship, Authority, and Authenticity." In *Edges of Empire: Orientalism and Visual Culture*, eds. Jocelyn Hackforth-Jones en Mary Roberts, 95-120. Oxford, Blackwell, 2005.
- Lazreg, Marnia *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question*. Londen: Routledge, 1994.
- Lazreg, Marnia. "Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria." *Feminist Studies* 12, nr. 1 (1988): 81-107.
- Marnia Lazreg, "Gender and Politics in Algeria: Unravelling the Religious Paradigm." *Signs* 15, nr. 4 (1990): 755-80.
- Macmaster, Neil. "The Colonial 'Emancipation' of Algerian Women: the Marriage Law of 1959 and the Failure of Legislation on Women's Rights in the Post-Independence Era." *Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien* 7, nr. 12 (2007): 91-116.
- Mernissi, Fatima. *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*. Londen: Al Saqi, 1985.
- Mernissi, Fatima. *Dreams of Trespass: Tales of a Harem Girlhood*. Cambridge: Perseus Books, 1994.
- Mernissi, Fatima. "The Meaning of Spatial Boundaries." In *Feminist Postcolonial Theory: a Reader*, eds. Reina Lewis en Sara Mills, 489-501. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.
- Melman, Billie. *Women's Orients: English Women and the Middle East, 1718-1918: Sexuality, Religion and Work*. Londen: Macmillan, 1995.
- Nichols, Robert. "Postcolonial Studies and the Discourse of Foucault: Survey of a Field of Problematization." *Foucault Studies*, nr. 9 (2010): 111-44.
- Prochaska, David. *Making Algeria French: Colonialism in Bône 1870-1920*. Cambridge: Cambridge University, 1990.

Peirce, Leslie. *The Imperial Harem. Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*. New York, Oxford University Press, 1993.

Peirce, Leslie. "Seniority, Sexuality, and Social Order: The Vocabulary of Gender in Early Modern Ottoman Society." In *Women in the Ottoman Empire. Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, ed. Madeline C. Zilfi, 169-196. Leiden: Brill, 1997.

Rex, Cathy. "Indians and Images: The Massachusetts Bay Colony Seal, James Printer, and the Anxiety of Colonial Identity." *American Quarterly*, 63, nr. 1 (2011): 61-93.

Edward Said, *Orientalism*. Londen: Penguin Books, 2003.

Scott, W. Joan. *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1996.

Stoler, Ann Laura. *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in the Colonial Rule*. Berkeley: University of California Press, 2002.

Lucienne Thys-Senocak, *Ottoman Women Builders. The Architectural Patronage of Hatice Turhan Sultan* (Aldershot: Ashgate, 2006),

Stoler, Ann Laura. "Making Empire Respectable: the Politics of Race and Sexual Morality in 20th-century Colonial Cultures." *Journal of American Ethnological Society* 16, nr. 4 (1989): 634-660.

Shepard, Todd. *The Invention of Decolonization. The Algerian War and the Remaking of France*. Ithaca: Cornell University Press, 2006.

Taieb, Edith. "Coloniser and Colonised in Hubertine Auclert's Writings on Algeria." In *A 'Belle Epoque'?* *Women in French Society and Culture 1890-1914*, uitgegeven door Diana Holmes en Carrie Tarr, 271-80. Oxford, Berghahn Books, 2007.

Tétreault, Marie Ann, "Frontier Politics: Sex, Gender, and the Deconstruction of the Public Sphere." *Alternatives* 26, nr. 1 (2001): 53-72.

Taraud, Christelle. "Les femmes, le genre et les sexualités dan le Maghreb colonial (1830-1962)." *Clio. Femmes, Genre, Histoire* 33 (2011): 157-91.

Woodhull, Winifred. "Unveiling Algeria." In *Feminist Postcolonial Theory: a Reader*, eds. Reina Lewis en Sara Mills, 567-585. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.

Yegenoglu, Meyda. "Veiled Fantasies: Cultural and Sexual Difference in the Discourse of Orientalism." In *Feminist Postcolonial Theory: a Reader*, eds. Reina Lewis en Sara Mills, 542-566. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.

Woordenboeken

<http://www.oed.com/view/Entry/5553?redirectedFrom=almah#eid>.

<http://vandale.ugent.be/>