

# De Grenzen van Inclusiviteit

Een onderzoek naar mogelijkheden en uitdagingen voor islamitische inclusieve financiering in relatie tot dominante opvattingen over moderniteit

Carmen Fleurke

Studentnummer: 1722956

Opleiding: Religion, Conflict and Globalisation

Faculteit: Godgeleerdheid en godsdienstwetenschap

Datum: 29 augustus 2017

Eerste begeleider: Dr. B.E. (Brenda) Bartelink

Tweede begeleider: J.M. (Marije) Coster

## Abstract

Moderniteit is als constellatie van machtsverhoudingen uitgebreid bediscussieerd in filosofische en sociale wetenschappen. Door islamitische inclusieve financiering te onderzoeken, wordt in dit onderzoek geanalyseerd hoe de tegenstellingen die worden opgeworpen door een dominante opvatting van moderniteit uitsluitend kunnen werken. Aan de hand van een uitgebreid literatuuronderzoek worden de volgende tegenstellingen centraal gesteld: West en Oost, vooruitgang en traditie en secularisme en religie. Ik laat zien dat de reden voor uitsluiting van financiële diensten vooral gezocht moet worden in hoe financiële inclusie wordt vormgegeven, namelijk op basis van een westerse seculiere opvatting over de relatie tussen geld, financiering en vooruitgang. In de ontwikkeling richting meer inclusieve vormen van financiering moet daarom niet alleen worden gekeken naar hoe uitgesloten groepen omgaan met geld, maar is het van belang om de rol van 'westerse' financierings- en ontwikkelingsorganisaties zelf onder de loep te nemen.

## Inhoudsopgave

Abstract .....	2
Inhoudsopgave .....	3
Inleiding .....	5
Hoofdstuk 1 – Theoretisch kader .....	10
1.1 Moderniteit .....	10
1.2 Secularisme .....	15
1.3 De postkolonialistische stroming .....	17
1.4 Subalterniteit .....	19
1.5 Reflectie .....	22
Hoofdstuk 2 – Armoede .....	24
2.1 Armoede als neoliberaal concept .....	24
2.2 Categorisatie van armoede .....	26
2.3 Ongelijkheid en schuld .....	28
2.4 Inclusiviteit .....	30
2.5 Reflectie .....	32
Hoofdstuk 3 – Inclusieve Financiering .....	34
3.1 Historische achtergrond .....	34
3.2 Van microkredieten naar inclusieve financiering .....	37
3.3 Een kritisch perspectief op de inclusiviteit van inclusieve financiering .....	41
3.4 Reflectie .....	44
Hoofdstuk 4 – Islamitische Financiering .....	46
4.1 Korte historie .....	46
4.2 Rechtsscholen .....	50
4.3 Financieringsproducten .....	52
4.4 Inclusiviteit .....	53
4.5 Vrije markt .....	54
4.6 Reflectie .....	56

Hoofdstuk 5 – Geldstromen .....	58
5.1 Islamitische inclusieve financiering .....	58
5.2 Microfinancieringsinstellingen .....	62
5.3 Secularisme en religie.....	64
5.4 Alternatieve financieringsmogelijkheden .....	66
5.5 Reflectie.....	67
Conclusie .....	69
Aanbevelingen voor toekomstig onderzoek .....	71
Bibliografie .....	74
Boeken en artikelen.....	74
Websites .....	78

## Inleiding

Als reactie op de wijdverspreide armoede in zijn land introduceerde Muhammad Yunus in 1976 zijn idee van microkredieten. Microkredieten zijn een onderdeel van microfinanciering, wat de algemene verzamelnaam is voor de financiële producten en diensten die worden verstrekt aan arme mensen. Microfinanciering wordt door voornamelijk westerse instellingen, regeringen en ontwikkelingsorganisaties als een revolutionair instrument tegen globale armoede gezien.<sup>1</sup> Het wordt gezien als revolutionair, omdat het nauw aansluit bij het opkomende ideaal van inclusieve financiering, waarbij ernaar wordt gestreefd om eenieder gelijke kansen te geven tot benutting van financiële bronnen. In deze context verwijst financiële exclusie naar individuen, huishoudens of groepen die geen toegang hebben tot financiële diensten, zoals bank- en spaarrekeningen, verzekeringen en kredieten. Zonder toegang tot deze diensten wordt het risico op sociale uitsluiting en armoede significant hoger.<sup>2</sup>

Zoals vaak het geval is, verschilt het ideaal van de praktijk. Het is opvallend dat een groot deel van de populatie van islamitische landen geen gebruik maakt van de mogelijkheden van microfinanciering.<sup>3</sup> Dit valt te begrijpen, aangezien nog geen twee procent van de aangeboden inclusieve financieringsdiensten in lijn is met *fiqh*, de menselijke interpretatie van sharia.<sup>4</sup> Uit diverse onderzoeken is dan ook gebleken dat moslims religieuze redenen aandragen als het grootste obstakel voor het aanvragen of ontvangen van een microkrediet.<sup>5</sup> Zo noemen zij bijvoorbeeld het islamitische verbod op rente, *riba*, als reden om geen gebruik te willen maken van conventionele vormen van microfinanciering.<sup>6</sup> Hoewel onderzoek verklaart waarom islamitische bevolkingsgroepen geen gebruik maken van microfinanciering, bieden zij geen antwoord op de vraag waarom het aanbod aan inclusieve financieringsdiensten achterblijft. De vraag is dus hoe het komt dat de inclusiviteit waarnaar wordt gestreefd, niet wordt behaald.

Inmiddels is er een islamitische variant op het systeem van inclusieve financiering ontworpen, in de vorm van islamitische inclusieve financiering. In 2007 werd in opdracht van de

---

<sup>1</sup> Voorbeelden hiervan zijn het Internationaal Monetair Fonds, de Verenigde Naties, de Wereldbank en de Europese Unie.

<sup>2</sup> Robert Cull, Asli Demirgüç-Kunt, en Timothy Lyman. *Financial Inclusion and Stability: What Does Research Show?* (Washington: Consultative Group to Assist the Poor (CGAP), 2012).

<sup>3</sup> Nimrah Karim, Michael Tarazi en Xavier Reille. *Islamic Microfinance: An Emerging Market Niche*. (Washington: Consultative Group to Assist the Poor (CGAP), 2008), 1; Patrick Honohan. *Cross-Country Variations in Household Access to Financial Services*. (Washington D.C.: World Bank Conference on Access to Finance, 2007).

<sup>4</sup> De letterlijke betekenis van sharia is: het pad dat naar het water leidt, het pad dat gevolgd moet worden. Sharia verwijst binnen islam naar het geheel aan regels over hoe gelovigen dienen te handelen. De basis ligt bij *fiqh*, de jurisprudentie of menselijke interpretatie van sharia. Zie: Ruud Peters. 'Fikh (rechtswetenschap)'. *Islam. Norm, ideaal en werkelijkheid*. Jacques Waardenburg ed. (Houten: Fibula/Unieboek BV, 2009), 141-148.

<sup>5</sup> Karim, Tarazi en Reille (2008), 5.

<sup>6</sup> Muhammad Ayub. *Understanding Islamic Finance*. (Chichester: John Wiley & Sons Ltd, 2007), 44.

Consultative Group to Assist the Poor (CGAP) een onderzoek uitgevoerd waaruit bleek dat er in 2008 380.000 klanten waren van islamitische microfinanciering, wat destijds neerkwam op ongeveer 1,5% van alle uitstaande microfinancieringsdiensten. Een klein percentage, zeker als in ogenschouw wordt genomen dat de markt ervoor groot is en dat 72% van de mensen die leven in landen met een moslimmeerderheid leeft in financiële exclusie.<sup>7</sup> De potentie van dit systeem wordt door grote internationale organisaties zoals de Wereldbank en het Internationaal Monetair Fonds erkend, maar toch blijken ‘westerse’ donoren vaak terughoudend of onwillig in het sponsoren van islamitische microfinancieringsinitiatieven.<sup>8</sup> Ik vraag me in dit onderzoek af waarom dit het geval is. Een mogelijke verklaring kan gevonden worden in onderzoek dat is gedaan naar moderniteit.

Volgens een stroming binnen postmoderne filosofie wordt de moderniteit gekarakteriseerd door de creatie van schijnbare tegenstellingen waarbij één van de twee termen naar voren wordt gebracht als de beste of betere variant.<sup>9</sup> Inclusie staat bijvoorbeeld haaks op exclusie waarbij de eerste te prefereren valt. Binnen deze literatuur wordt beargumenteerd dat de manier waarop deze preferentie binnen tegenstellingen functioneert, nauw samenhangt met de uitoefening van macht. Moderniteit is in die zin meer dan alleen een definitie of verwijzing naar een tijdsbestek in de menselijke geschiedenis. Het verwijst ook naar een constellatie van machtsverhoudingen.<sup>10</sup> Om te kijken of deze constellatie van machtsverhoudingen van invloed is op het achterblijven van islamitische vormen van microfinanciering is het interessant om te onderzoeken welke andere moderne tegenstellingen hierop van invloed kunnen zijn. Binnen een postseculiere stroming in de sociale wetenschappen wordt beargumenteerd dat de tegenstelling tussen secularisme en religie tekenend is voor de hedendaagse samenleving.<sup>11</sup> Zoals hierboven uitgelegd zien zij ook deze tegenstelling niet als gelijkwaardig; de moderne tijd hecht meer waarde aan secularisme dan aan religie. De ruimte voor religie wordt door deze strakke scheidingslijn tevens ingeperkt waarin zij enkel kan functioneren als een cognitieve, emotionele variabele die mensen kunnen scheiden van

---

<sup>7</sup> Honohan (2007).

<sup>8</sup> Mahmoud Mohieldin, Zamir Iqbal, Ahmed Rostom en Xiaochen Fu. *The Role of Islamic Finance in Enhancing Financial Inclusion in Organization of Islamic Cooperation (OIC) Countries*. (Washington D.C.: The World Bank, Islamic Economics and Finance Working Group, 2011). Sami Ben Naceur, Adolfo Brajas, en Alexander Massara. *Can Islamic Banking Increase Financial Inclusion?* (Washington D.C.: International Monetary Fund, 2015). Mohammed Khaled. *Building a Successful Business Model for Islamic Microfinance*. (Valladolid: Global Microcredit Summit, 2011), 11.

<sup>9</sup> Deze stroming volgt de filosofie van Jacques Derrida. Zie bijvoorbeeld: Giovanna Borradori, Jacques Derrida en Jürgen Habermas. *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. (Chicago: University of Chicago Press, 2003), 144. Voor een algemeen betoog, zie: Jenny Edkins. *Poststructuralism & International Relations: Bringing the Political Back in*. (Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1999).

<sup>10</sup> Michel Foucault. 'The Subject and Power'. *Power: Essential Works of Foucault 1954-1984*. Michel Foucault ed. (London: Penguin, 1994), 326-348.

<sup>11</sup> Luca Mavelli en Erin Wilson. 'Postsecularism and International Relations'. *Routledge Handbook of Religion and Politics*. J. Haynes ed. (Londen: Routledge, 2016), 15.

hun 'seculiere' dagelijkse bezigheden.<sup>12</sup> Er is nog een andere tegenstelling in het debat over armoedebestrijding, die tevens wordt gedefinieerd als 'modern' door postmoderne denkers, namelijk de tegenstelling tussen vooruitgang versus traditie. Judith Butler beargumenteert dat de verhouding tussen vooruitgang en traditie de denkbeelden over religie en secularisme beïnvloedt.<sup>13</sup>

Om het verschil tussen ontwikkelde en onderontwikkelde gebieden aan te geven wordt tevens gebruik gemaakt van het onderscheid tussen 'West' en 'Oost'. Professor Edward Said heeft de tendens bekritiseerd om het 'Westen', inclusief gebruiken en idealen, te plaatsen boven het 'Oosten' in zijn theorie genaamd 'oriëntalisme'.<sup>14</sup> Said beschouwd oriëntalisme als de systematische discipline waarbinnen de Europese cultuur in staat was om 'de Oriënt' politiek, sociologisch, militair, ideologisch, wetenschappelijk en imaginair te managen, en zelfs te produceren. Said betoogt dat het Midden-Oosten is geconstrueerd als 'de Ander' voor een 'Europees zelf'.<sup>15</sup>

Deze drie tegenstellingen hebben betrekking op de manier waarop westerse politieke actoren de islam zien als behorende tot een manier van denken die de moderne tijd nog niet heeft bereikt; islam maakt geen deel uit van 'onze' tijd.<sup>16</sup> De seculariteit van inclusieve financieringsmethoden zou volgens hen geen drempel moeten zijn, immers is religie te scheiden van dagelijkse bezigheden zoals ondernemen en het bestrijden van armoede.<sup>17</sup> Ook binnen de bestudering van secularisme en islam speelt de (post)koloniale verdeling tussen Oost en West in de hedendaagse politiek een grote rol.<sup>18</sup> Om licht te werpen op de gebrekkige inclusiviteit van inclusieve financieringsinitiatieven, richt ik mij daarom in dit onderzoek op opvattingen over islam in relatie tot ontwikkeling, vooruitgang en moderniteit.

Dit onderzoek is relevant omdat het een aantal grotere thema's zal combineren die binnen het postmoderne denken en postseculiere theorie gepresenteerd worden. Het wijst op vragen van moderniteit en postmoderniteit die relateren aan de constellatie van kennis en macht, met in het bijzonder drie tegenstellingen, namelijk West en Oost, vooruitgang en traditie en seculier en religieus. Het doel van dit onderzoek is om door het bestuderen van het functioneren van deze scheidingslijnen in het speelveld van financiële inclusiviteit, een beter begrip te krijgen van de huidige bestaande

---

<sup>12</sup> Erin K. Wilson. *Theorizing Religion as Politics in Postsecular International Relations, Politics, Religion & Ideology*. Vol. 15.3. (Londen: Taylor & Francis, 2014), 347-365.

<sup>13</sup> Judith Butler. 'Sexual Politics, Torture and Secular Time'. *The British Journal of Sociology*. Vol. 59.1. (New York: Wiley, 2008).

<sup>14</sup> Deze tegenstelling wordt besproken in: Edward W. Said. *'Orientalism'*. (New York City: Pantheon Books, 1978).

<sup>15</sup> Said (1978), 3.

<sup>16</sup> Voor een perspectief op de rol van tijd zie: Butler (2008).

<sup>17</sup> Mavelli en Wilson (2016), 15. Wilson (2014), 347-365.

<sup>18</sup> Talal Asad. *'Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity'*. (Stanford: Stanford University Press, 2003).

machtsstructuren. Deze drie tegenstellingen worden in dit onderzoek uitgelicht om als conceptueel kader toe te passen op islamitische inclusieve financiering.

Ik zal deze samenhang onderzoeken door een analyse te presenteren die is verworven door uitgebreid literatuuronderzoek, inhoudsanalyse en structurele analyse. Om dit onderzoek uit te voeren is gebruikgemaakt van specifieke monografieën en artikelen over islam en islamitische financiering, en armoede en inclusieve financiering. Hierbij maak ik gebruik van verschillende casestudies, maar ga niet kritisch in op de toepassing van het systeem in specifieke landen. Voorts worden meer theoretische bronnen over religie en secularisme gebruikt. Als primaire bronnen komen beleidsstukken van grote internationale organisaties zoals de Europese Unie, de Verenigde Naties, het IMF en de Wereldbank aan bod. In het eerste hoofdstuk presenteer ik een aantal concepten die relevant zijn voor het begrijpen van de materie, en pas deze toe in de daaropvolgende hoofdstukken. De onderzoeksgebieden waar ik naar refereer zijn religiewetenschap, antropologie, filosofie en ontwikkelingsstudies.

Het doel van dit onderzoek is om een beter inzicht te kunnen verschaffen in de wijze waarop dominante ideeën over moderniteit nog steeds een rol spelen in de manier waarop het gedachtegoed van grote financiële instellingen gevormd wordt. Om hier licht op te werpen, heb ik ervoor gekozen te focussen op islamitische inclusieve financiering. Hiertoe is de volgende hoofdvraag geformuleerd:

*Hoe kunnen de mogelijkheden en uitdagingen voor islamitische inclusieve financiering begrepen worden in relatie tot opvattingen over moderniteit?*

Om een antwoord op deze vraag te formuleren komen de volgende vijf deelvragen aan bod:

- 1. Hoe brengen opvattingen over moderniteit bepaalde uitsluitingsmechanismen met zich mee?*
- 2. Wat betekenen armoede en uitsluiting in de context van dominante opvattingen over traditie en vooruitgang?*
- 3. Hoe formuleert inclusieve financiering een antwoord op uitsluiting?*
- 4. Hoe verhoudt islamitische financiering zich tot westerse opvattingen over financieringssystemen?*
- 5. Hoe verhouden de vooronderstellingen van grote financiële instellingen zich tot islamitische inclusieve financieringsinitiatieven?*

De opbouw van mijn scriptie is als volgt. In hoofdstuk een zet ik het theoretische kader van dit onderzoek uiteen. De concepten die ik in dit hoofdstuk introduceer, vormen het kader van de rest van dit onderzoek. Hoofdstuk twee gaat in op de categorisatie van armoede die tegenwoordig veelal wordt aangehouden door internationale organisaties en actoren binnen armoedebeleid. Ook breng ik aan de hand van een aantal beleidsstukken de paradigmaverschuiving richting inclusiviteit in kaart. In



hoofdstuk drie wordt aandacht besteed aan de wijze waarop Muhammad Yunus in de jaren '70 microkredieten opnieuw onder de aandacht bracht. Microkredieten zijn inmiddels opgenomen in het systeem van microfinanciering, en opgenomen in het paraplubegrip inclusieve financiering.<sup>19</sup> Ik breng een kritisch perspectief op inclusiviteit te berde en behandel enkele knelpunten die de inclusiviteit van inclusieve financiering in de weg staan. In hoofdstuk vier bespreek ik islamitische financiering, een nieuwe speler die actief is in de financiële markt. Islamitische financiering is een financieringsvorm die is gefundeerd op religieuze voorschriften. Dit staat eigenlijk haaks op het idee van secularisme binnen de dominante opvatting van moderniteit. In hoofdstuk vijf wordt besproken dat hoewel grote internationale organisaties de potentie van het systeem onderschrijven, islamitische inclusieve financieringsinitiatieven maar moeizaak van de grond komen.

Voor zover ik weet, is er nog niet eerder onderzoek gedaan naar islamitische inclusieve financiering vanuit dominante opvattingen van moderniteit. Dit onderzoek zou een relevante aanvulling kunnen zijn op het wetenschappelijke debat rondom moderniteit. Door aandacht te besteden aan islamitische inclusieve financiering vanuit een postmodernistisch perspectief, tracht ik de tegenstellingen die worden opgeworpen bloot te leggen, omdat zij, zoals dit onderzoek laat zien, uitsluitende effecten tot gevolg hebben. Binnen islamitische financiering neemt de tegenstelling tussen religie en secularisme een andere plek in, waardoor het een ander perspectief biedt op conservatieve opvattingen over armoede, vooruitgang en de moderniteit. In lijn met de politicoloog en filosoof William E. Connolly pleit dit onderzoek voor een meer pluralistische opvatting van moderniteit, waarin de westerse variant niet de norm zou hoeven zijn.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Muhammad Yunus en Alan Jolis. *'Banker to the Poor: Micro-Lending and the Battle Against World Poverty'*. (New York: PublicAffairs, 2003).

<sup>20</sup> William E. Connolly, *'Why I am Not a Secularist'*. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999).

## Hoofdstuk 1 – Theoretisch kader

De afgelopen decennia is binnen de wetenschap veel gediscussieerd over moderniteit. Moderniteit verwijst in deze context niet zozeer naar een bepaald tijdsbestek, maar eerder naar een specifieke constellatie van machtsverhoudingen. Binnen het postmodernisme is de moderniteit uitvoerig bekritiseerd als systeem van uitsluiting. Om na te gaan hoe inclusieve financiering insluitend of uitsluitend werkt, is het van belang om in kaart te brengen hoe moderniteit functioneert als een *samenstelling van constellaties* die het functioneren van macht beïnvloeden. Dit hoofdstuk onderzoekt hoe een bepaalde opvatting van moderniteit heeft geleid tot een aantal tegenstellingen, zoals tussen seculier en religieus, West en Oost, vooruitgang en traditie. Ik pleit dat binnen deze tegenstellingen een machtsverhouding verweven is, die zorgt voor een situatie van ongelijkheid. Om hier licht op te werpen, is de volgende deelvraag geformuleerd: *Hoe brengen opvattingen over moderniteit bepaalde uitsluitingsmechanismen met zich mee?*

In de eerste paragraaf van dit hoofdstuk wordt moderniteit bestudeerd als een manier om de wereld te begrijpen. Vervolgens wordt ingezoomd op secularisme, een van de elementen van moderniteit. Wanneer principes van uitsluiting op mondiaal niveau worden besproken, en westerse en niet-westerse landen, is het van belang ook aandacht te schenken aan de postkolonialistische stroming binnen de sociale wetenschappen. Binnen deze stroming, die in de derde paragraaf wordt ingeleid, wordt gekeken naar bestaande machtsstructuren afkomstig uit het koloniale verleden. Aan het einde van het hoofdstuk wordt het concept subalterniteit geïntroduceerd.

### 1.1 Moderniteit

Tijdens de Europese Verlichting werd de basis gelegd voor de moderniteit. Moderniteit, in deze context ook wel de ‘moderne tijd’, verwijst naar een periode in de Europese geschiedenis, die primair is gebaseerd op wetenschap en objectiviteit. Moderniteit wordt gekenmerkt door de verwerping van traditionaliteit of traditie, wat onder meer resulteerde in de start van het proces van scheiding van kerk en staat. Tijdens de opkomst en verspreiding van de verlichtingsidealen ontstond het idee dat de rede doorslaggevend diende te zijn in de wijze waarop een samenleving wordt vormgegeven en gewaardeerd. Hieraan verbonden kwam een nieuw discours op. Binnen dit discours van moderniteit kwam een nieuwe manier van het aanschouwen of begrijpen van de wereld centraal te staan.<sup>21</sup> De dominante en ‘moderne’ opvatting van moderniteit werd hier gevormd. Meer traditionele manieren

---

<sup>21</sup> Sinds Foucault's werk over discours, is het idee van discoursanalyse overgenomen door wetenschappers uit verschillende wetenschapsgebieden. Zie: Michel Foucault. *Power/Knowledge: selected interviews and other writings*. (New York: Pantheon, 1980). Voor meer informatie over het discours van moderniteit, zie bijvoorbeeld: Jürgen Habermas. *The Philosophical Discourse of Modernity*. (Cambridge: MIT Press, 1987).

om de wereld te aanschouwen werden verworpen, bijvoorbeeld wanneer deze gebaseerd waren op religie.

Westerse wetenschappers buigen zich reeds lange tijd over het proces van moderniteit. In de vorige eeuw was een van de toonaangevers in dit debat Max Weber, die zich afvroeg welke rol de processen van rationalisering en secularisering speelden binnen de onttovering van datgene wat hij associeerde met de opkomst van het kapitalisme en de moderniteit.<sup>22</sup> In zijn werk legde hij de nadruk op het idee dat de transformatie van traditie naar ratio het juiste pad was, en de weg naar de toekomst, ook voor landen die momenteel 'nog' buiten dit proces van moderniteit stonden. Dit idee, van moderniteit als *raison d'être*, het rationele, als regime van onbetwistbare macht, is inmiddels achterhaald, maar is van groot belang wanneer we kijken naar de manier waarop de wereld tegenwoordig functioneert en begrepen wordt. Nog niet zo lang geleden overheerste namelijk het idee dat de voormalige koloniën, en nieuw ontwikkelende landen, 'gemoderniseerd' dienden te worden.

De sociologen Alberto Arce en Norman Long stellen dat moderniteit de illusie geeft van bij het heden horen, en tegelijkertijd het beschikken over bewustzijn van het verleden. Aan de ene kant kunnen hedendaagse gebeurtenissen aan dit verleden worden getoetst, en aan de andere kant kunnen mensen hier afstand van nemen, omdat het een directe scheiding tussen het heden en het verleden suggereert.<sup>23</sup> Binnen deze conceptie van tijd bestaat de aanname dat andere landen een vergelijkbaar proces dienen door te maken. Zolang deze landen de westerse manier van ontwikkeling niet zouden doorgaan, zouden zij achterblijven in tijd en geen progressie kennen. In deze lijn van denken wordt vaak de oorzaak gezocht voor de problemen met armoede en onderontwikkeling in verschillende delen van de wereld. De filosoof Judith Butler noemt dit denkmechanisme problematisch, omdat het bepaalde groepen mensen, of landen, wegzet als achtergebleven, en daarmee uitsluit.<sup>24</sup> Zij zouden een inhaalslag moeten maken om in de buurt te kunnen komen van de meer ontwikkelde, meer *moderne* landen.

Naast het idee van tijd als noodzaak voor ontwikkeling, geeft het mechanisme de suggestie van superioriteit. Tijd verwijst hier niet zozeer naar een periode, maar eerder naar een set aan regels en concepten waar je aan moet voldoen om in deze tijd te mogen 'meedoen'. Westerse 'moderne' landen hebben zichzelf reeds gemoderniseerd en 'traditionele' landen zouden dit proces moeten

---

<sup>22</sup> Zie: Max Weber. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. (New York: Routledge, 2005).

<sup>23</sup> Alberto Arce en Norman Long. *Anthropology, Development and Modernities: Exploring Discourses, Counter-Tendencies and Violence*. (Londen: Routledge, 2000), 4.

<sup>24</sup> Butler (2008), 1-23.

inhalen.<sup>25</sup> Vanuit dit perspectief wordt de ontwikkeling van ‘niet-gemoderniseerde’ landen naast die van ‘gemoderniseerde’ landen gelegd, met de aanname dat ze een vergelijkbaar ontwikkelingsproces moeten doormaken om succesvol te worden. Op deze manier worden bepaalde continuïteiten, en historische en actuele gebeurtenissen, geconstrueerd en gerechtvaardigd. Veel mensen die leven in een westerse vorm van moderniteit, hebben de neiging de concepten die hieruit voortkomen op te leggen aan mensen met andere praktijken en achtergronden. Dit resulteerde tijdens de periode van dekolonisatie in het idee dat ‘het Oosten’, ‘ontwikkelande landen’, of ‘derdewereldlanden’ gemoderniseerd moesten worden. Vanuit de gemoderniseerde landen zou hen de helpende hand geboden moeten worden, geframed als een actie van naastenliefde, en onbaatzuchtigheid. Deze landen zouden dezelfde status van moderniteit verdienen als westerse landen, immers, verlangde niet iedereen naar een moderne staat van zijn? Met behulp van gemoderniseerde modellen kwamen gouvernementele en non-gouvernementele ontwikkelingsorganisaties met ideeën om deze ‘achtergestelde’ landen te helpen in hun ontwikkeling. Ondersteund door wetenschappelijk onderzoek identificeerden ze traditionele obstakels die progressie zouden tegenhouden, aldus Arce en Long.<sup>26</sup> Deze tradities werden afgeremd, verboden of zelfs uitgeroeid, en onder de paraplu van het *moderniseringsproject* gelegitimeerd.<sup>27</sup> Het idee van een moderniseringsproject wordt later in deze paragraaf verder besproken. Deze manier van denken gebruikt de westerse moderniteit als de standaard, waar alle andere ontwikkelingen aan gespiegeld moeten worden.

Het wetenschappelijke debat is de afgelopen jaren kritisch gevormd rondom het concept moderniteit. De dualistische en statische concepties van moderniteit en traditie blijken zeer problematisch. Onder andere door de opwerping van de dichotomie tussen modern en traditioneel wordt de theorie als model van sociale verandering als gebrekkig beschouwd.<sup>28</sup> De tegenstelling tussen deze twee concepten faalt, omdat het een het ander niet uitsluit. Zoals de antropoloog Talal Asad betoogt, zijn moderniteit en traditie geen twee opzichzelfstaande bewegingen, maar kunnen ze elkaar aanvullen en zich zowel los als samen ontwikkelen binnen een maatschappij of land. Dit is het geval in veel niet-westerse landen, en zeker in islamitische landen, waar traditie en modernisering hand in hand gaan.<sup>29</sup> Een voorbeeld hiervan is islamitische financiering, een financieringssysteem dat is gefundeerd op religie. Islamitische financiering kan niet los van traditie worden gezien, waar het uit voortkomt en inspiratie uit haalt, maar is tegelijkertijd een modern idee. Deze samensmelting, tussen modern en traditie, blijkt moeilijk te versmaden voor veel wetenschappers, die het

---

<sup>25</sup> Arce en Long (2000), 5.

<sup>26</sup> Idem.

<sup>27</sup> Asad (2003), 13.

<sup>28</sup> Arce en Long (2000), 6.

<sup>29</sup> Zie: Asad (2003).

moderniseringsproject in islamitische landen als niet authentiek bestempelen.<sup>30</sup> In hun optiek zou traditie namelijk niet de basis voor ontwikkeling kunnen zijn en zou traditie iets irrationeels zijn. Deze redenering gaat voorbij aan het unieke proces van ieder land en gebied, en neemt uitsluitend het moderniseringsproces zoals dat in westerse landen heeft plaatsgevonden als uitgangspunt.

De filosoof Ludwig Wittgenstein schreef eens dat traditie niet iets is dat een mens kan leren. Niet een draad die hij oppakt wanneer hij daar zin in heeft, net zomin als een mens zijn eigen voorouders kan kiezen. Iemand zonder traditie die het wel zou willen, is als een mens ongelukkig in de liefde.<sup>31</sup> Voor Wittgenstein representeert traditie voor degene die het niet heeft, een onbereikbaar doel. Natuurlijk moeten de taal en praktijk van traditie geleerd worden, mensen nemen tradities over van anderen zonder dat zij deze zelf geërfd hebben. Wittgenstein legt nadruk op het gegeven dat wat geleerd is, niet zozeer een doctrine is, maar eerder een manier van zijn. Hij ziet traditie als een capaciteit van ervaren waar geen afstand van gedaan kan worden. Deze interpretatie van Wittgenstein kan een verklaring zijn voor de positie van de wetenschappers die andere moderniteitsprocessen als niet authentiek bestempelen. Zij staan buiten de tradities van mensen die leven in islamitische landen, en kunnen het hierdoor niet goed begrijpen. Traditie wordt dan opgevat als een manier van zijn, als iets wat in het dagelijkse leven een centrale plek inneemt, wat niet altijd begrepen kan worden van iemand die buiten deze traditie staat.

Om moderne samenlevingen te omschrijven wordt door sommige wetenschappers de term 'hybride moderniteit' gebruikt.<sup>32</sup> Zonder de harde tegenstelling tussen modern en traditioneel op te lossen, raakt de term hybride aan het probleem van uitsluiting. Samenlevingen worden binnen de hybride moderniteit voorgesteld als gedeeltelijk traditioneel, en gedeeltelijk modern. Zo zouden niet-westerse landen binnen het raamwerk van modernisering blijven passen. Toch dekt het concept de lading niet helemaal. Veel van de eigenschappen die we tegenwoordig modern noemen, zijn namelijk ontstaan uit westerse tradities. Talal Asad noemt als voorbeeld hiervan het liberalisme.<sup>33</sup> Liberalisme heeft als modern concept zijn wortels in het Westen en kan niet gezien worden als een universeel gegeven, of een universeel doel. Dat liberalisme een westerse traditie is, geeft aan wat de complexe relatie tussen beide concepten – traditioneel en modern – is. Hoewel liberalisme namelijk een traditie is, is het ook een centraal element van de westerse moderniteit, en is het dus zonder twijfel modern.

---

<sup>30</sup> Een voorbeeld hiervan is Max Weber, die zich in zijn werk over islam toelegde op het verklaren van de afwezigheid van het rationele kapitalisme buiten Europa. Er is veel kritiek op zijn werk, aangezien hij niet geïnteresseerd zou zijn in islam als religie op zich, maar hij een focus had op de islam, dat haaks zou staan op het kapitalisme. Zie: Bryan S. Turner. 'Islam, Capitalism and the Weber Theses'. *The British Journal of Sociology*. Vol. 25.2. (Londen: Wiley, 1974), 230.

<sup>31</sup> Ludwig Wittgenstein. *Culture and Value*. (Oxford: Basil Blackwell, 1970), 76.

<sup>32</sup> Zie bijvoorbeeld: Anne Raffin. 'Postcolonial Vietnam: hybrid modernity.' *Postcolonial Studies*. Vol. 11.3. (Londen: Taylor and Francis, 2008), 329-344.

<sup>33</sup> Asad (2003), 56-57.

Ergo, om de samenwerking tussen traditioneel en modern te overkomen schiet het concept hybride moderniteit te kort. Modern en traditioneel staan niet als losse concepten naast elkaar, maar overlappen elkaar.

Veel wetenschappers beargumenteren dat moderniteit als theorie achterhaald is, omdat hedendaagse samenlevingen heterogeen, onvergelykbaar, of overlappend zijn.<sup>34</sup> Hoewel deze observatie niet onjuist is, geeft dit niet genoeg reden om moderniteit als theorie in zijn geheel te verwerpen. Deze stelling is zelf namelijk deel van een bepaalde realiteit, waarin mensen zichzelf bepaalde elementen van moderniteit ten doel stellen. Zij verwachten dat mensen die in het Oosten wonen hetzelfde willen als mensen die in het Westen wonen. Die verwachting verandert niet ineens omdat het Westen geen geheel is, of omdat mensen het concept verschillend interpreteren. Dit verandert het perspectief van waaruit moderniteit wordt bestudeerd of wordt gebruikt als theoretisch kader. Hierom sluit dit onderzoek zich aan bij het idee van moderniteit als een *project*, of eerder een aantal aan elkaar verbonden projecten. Binnen deze benadering staat niet het idee van moderniteit zelf centraal, en hoe het is begrepen, maar wordt moderniteit als een hegemoniaal doel bestudeerd.<sup>35</sup>

Door moderniteit niet te zien als een coherent geheel, maar als een aantal projecten en doelen, die bepaalde mensen met macht trachten te bereiken, bestaat er er ruimte om meerdere moderniteiten in ogenschouw te nemen. In lijn met de socioloog Shmuel Noah Eisenstadt, wordt in dit onderzoek verondersteld dat er meerdere moderniteiten in de hedendaagse wereld naast elkaar bestaan.<sup>36</sup> Deze notie, van het bestaan van meerdere moderniteiten, gaat in tegen het discours dat lang heeft bestaan in het onderzoek omtrent dit onderwerp. Het gaat in tegen de klassieke ideeën van modernisatie en de klassieke sociologische analyses van onder andere Karl Marx, Émile Durkheim en Max Weber.<sup>37</sup> Zij namen aan dat het culturele programma van moderniteit, zoals ontwikkeld in het Westen, in alle moderniserende landen zou plaatsvinden. De werkelijke ontwikkeling in modernisering van maatschappijen, heeft zich niet geuit in de homogene en hegemoniale assumpties die bestaan in het westerse programma van moderniteit. Het idee van meerdere moderniteiten lijkt een betere manier van het begrijpen van de hedendaagse wereld. Een van de belangrijkste implicaties van het gebruik van de term 'meerdere moderniteiten', is dat moderniteit en verwestering niet langer identiek aan elkaar zijn. Eisenstadt geeft aan dat westerse patronen van moderniteit dan niet meer de authentieke variant hoeven te zijn, hoewel zij historisch voorrang krijgen en een referentiepunt voor

---

<sup>34</sup> Zie bijvoorbeeld: Bernard Yack. *The Fetishism of Modernities: Epochal Self-consciousness in Contemporary Social and Political Thought*. (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1997).

<sup>35</sup> Asad (2003), 13.

<sup>36</sup> Shmuel Noah Eisenstadt. 'Multiple Modernities'. *Daedalus*. Vol. 129.1. (Cambridge: The MIT Press, 2000), 1-29.

<sup>37</sup> Eugene Kamenka. *The Portable Karl Marx*. New York: Viking Press, 1983. Robert N. Bellah, *Emile Durkheim on Morality and Society: Selected Writings*. Chicago: University of Chicago Press, 1973. Weber (2005).

anderen blijven.<sup>38</sup> Dit onderzoek neemt het idee van meerdere moderniteiten als uitgangspunt, maar verzet zich tegen dit laatste punt. De westerse dominante vorm van moderniteit, zou niet langer het referentiepunt hoeven zijn in het wetenschappelijk onderzoek dat naar dit onderwerp wordt gedaan. Zolang dit gebeurt, worden de processen in alternatieve moderniteiten niet in hun eigen context bestudeert, en altijd langs de bestaande westerse structuren geplaatst. Andere processen van moderniteit, zouden betekenis moeten krijgen, los van westerse processen van modernisering.

Meerdere moderniteiten worden in dit onderzoek begrepen als een aantal culturele programma's, of projecten, met bepaalde doelstellingen. Deze projecten richten zich op het institutionaliseren van een aantal elementen, waarvan sommige met elkaar in conflict zijn, en velen aan ontwikkeling onderhevig. Dit onderzoek richt zich op bepaalde elementen die worden genoemd als centraal in de moderniteit, en onderzoekt of deze elementen een samenleving modern maken. Hierbij wordt uitgegaan van negen centrale elementen van moderniteit, die als volgt zijn gecategoriseerd door Talal Asad: constitutionalisme, morele autonomie, democratie, mensenrechten, civiele gelijkheid, industrie, consumentisme, vrije markt en secularisme.<sup>39</sup> Van deze negen elementen centreert dit onderzoek zich voornamelijk rondom het secularisme, maar weert de andere elementen niet. Alle elementen staan namelijk met elkaar in verbinding, en vormen een idee over moderniteit. Secularisme en religie zijn op een andere manier met elkaar verweven in islamitische gemeenschappen en samenlevingen. De impliciete aanname dat religie minder relevant wordt door ontwikkeling en vooruitgang in het dominante vertoog over moderniteit is daarom niet van toepassing. Dit werpt de vraag op hoe elementen van moderniteit met elkaar samenwerken en in verbinding staan. Vanuit het dominante idee van moderniteit zou een land moderner zijn naarmate meer van de elementen doorgevoerd zouden worden. In lijn met de politicoloog en filosoof William E. Connolly pleit dit onderzoek voor een meer pluralistische opvatting van moderniteit, waarin de westerse variant niet de norm zou hoeven zijn.<sup>40</sup>

## 1.2 Secularisme

Binnen de dominante westerse opvatting van moderniteit, begrepen als constellatie van machtsverhoudingen, neemt het idee van secularisme een centrale rol in. In het Europese laïcité wordt secularisme gezien als een beweging richting modernisering, en weg van traditionele religieuze waarden. In het licht van de verlichtingsidealen kwam het secularisme op als antwoord op de dominante positie van de kerk, en als overwinning van de rede en de wetenschap. Veel wetenschappers hebben de afgelopen eeuw onderzoek gedaan naar het functioneren van het

---

<sup>38</sup> Eisenstadt (2000), 3.

<sup>39</sup> Asad (2003), 13.

<sup>40</sup> Zie: Connolly (1999).

secularisme, als iets dat haaks staat op religie. Een van deze wetenschappers was Max Weber. Aan het begin van de twintigste eeuw ontwikkelde hij de secularisatiethese, waarin hij pleitte dat met het moderniseren van de samenleving, de betekenis van religie afneemt.<sup>41</sup> Dit uitgangspunt heeft lang een dominante positie ingenomen binnen de moderne wetenschap. Inmiddels is duidelijk geworden dat de these niet opgaat.<sup>42</sup> In de 'moderne' wereld is religie geenszins aan het verdwijnen.

De godsdienstsocioloog José Casanova stelt dat de theorie van secularisering zo intrinsiek verbonden is met theorieën over 'de moderne wereld', en met het zelfbegrip van moderniteit, dat theorieën over secularisme niet aan de kant gezet kunnen worden zonder het hele web te bevragen, inclusief theorieën van sociale wetenschap. In zijn reactie op het werk van Talal Asad stelt hij dat zelfdefinities van moderniteit tautologisch zijn in de zin dat seculiere differentiatie precies is wat een maatschappij als modern definieert.<sup>43</sup> Ook de politicoloog Elizabeth Hurd stelt dat secularisme op zichzelf een westers fenomeen is.<sup>44</sup>

Met het invoeren van het principe van een scheiding tussen kerk en staat brengt secularisme de mythe van neutraliteit met zich mee, aldus de antropologen Talal Asad en Charles Hirschkind.<sup>45</sup> Deze mythe van neutraliteit en gelijkheid wordt voorgesteld binnen het idee dat geen enkele godsdienst wordt voorgetrokken, omdat alle godsdiensten uit het publieke domein worden gebannen. Hierin bestaat een vooronderstelling van de wereld waarin religie gescheiden is van het publieke domein. Dit impliceert dat religie en secularisme zij aan zij naast elkaar bestaan, en elkaar niet ontmoeten. Om iets als secularisme vorm te kunnen geven in het moderne publieke domein moet er tegelijkertijd een afbakening voor religie gecreëerd worden als dat wat het niet is. Intussen komen wij in de wereld en thuis iets heel anders tegen. Het een staat niet los van het ander. Dit onderzoek beargumenteert dat er door de installatie van het secularisme juist een scheidingslijn wordt opgeworpen, namelijk tussen religie en secularisme. Dus hoewel deze tegenstelling in het dagelijkse leven niet opgaat, wordt hij juist door het secularisme gecreëerd. De moderne samenleving dient seculier te zijn, waardoor religie, en religieuze mensen en uitingen, worden uitgesloten.<sup>46</sup>

Dit onderzoek begrijpt secularisme, of 'het seculiere' niet als een concept dat in strijd is met 'het religieuze', en sluit hierbij aan bij wetenschappers als Talal Asad, William Connolly en Charles

---

<sup>41</sup> Zie: Weber (2005).

<sup>42</sup> Voor een uitvoerige bespreking van secularisatie, secularisme en het seculiere, zie Asad (2003).

<sup>43</sup> David Scott en Charles Hirschkind. *'Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors'*. (Stanford: Stanford University Press, 2006), 20.

<sup>44</sup> Elizabeth Shakman Hurd. *'The Politics of Secularism in International Relations.'* (Princeton: Princeton University Press, 2008).

<sup>45</sup> Asad (2003). Charles Hirschkind. 'Is There a Secular Body?' *Cultural Anthropology*. Vol. 26.4. (New York: Wiley, 2011).

<sup>46</sup> Erin K. Wilson. *'After Secularism: Rethinking Religion in Global Politics'*. (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012), 29.



Hirschkind. Het seculiere duidt op een constellatie van instituties, ideeën en gevoelsmatige oriëntaties, die een belangrijke dimensie vormen van wat we de moderniteit noemen, en zijn specifieke vormen van kennis en praktijken, zowel religieus als niet religieus.<sup>47</sup> Het seculiere is hetgeen dat conceptueel voorafgaat aan de politieke doctrine van het secularisme.<sup>48</sup> Hierdoor is het een deel van de achtergrond van het onderscheiden van het seculiere van het religieuze in rechten, politiek ethiek en esthetiek. Aldus, het seculiere is een concept dat bepaalde gedragingen, kennis en gevoeligheden samenbrengt in een bepaald idee van het moderne leven.<sup>49</sup>

De afgelopen jaren is het ‘terugkomen’ van religie in het publieke domein op diverse manieren geïnterpreteerd. Sommigen beschouwen het als het terugkeren van een morele dimensie in de seculiere politiek, en anderen als een teken van de groeiende irrationaliteit en intolerantie in het dagelijkse leven.<sup>50</sup> In de hedendaagse moderne wereld bestaan veel situaties die aan het onderwerp van secularisme raken. Bekende voorbeelden zijn het dragen van een hoofddoek in het publieke domein, seksuele vrijheden, of godsdienstonderwijs. Tegelijkertijd wordt ook binnen het wetenschappelijke debat aandacht aan deze materie besteedt. Zoals eerder genoemd blijkt de algehele consensus dat een directe lijn van religie naar secularisme niet langer afdoende is, en dat we moeten afstappen van het blijven aandringen op het scheiden van twee dingen die op zichzelf ambigu zijn. Dit onderzoek verkent wat de dichotomie religieus versus seculier betekent voor uitsluiting. Hoe neemt secularisme positie in van drager van exclusie? Erin Wilson geeft aan dat secularisme eigenlijk mensen categoriseert als inclusief en exclusief, waardoor het zijn ware aard verbergt.<sup>51</sup> Eigenlijk worden mensen hierdoor namelijk juist uitgesloten. Wat ik me afvraag, is hoe dit zich verhoudt tot inclusieve financiering, een systeem waarbinnen het doel gesteld wordt iedereen in te sluiten. Verbergt ook dit systeem haar ware aard?

### 1.3 De postkolonialistische stroming

Postmodernistische studies naar westerse en niet-westerse vormen en ervaringen van moderniteit raken aan postkolonialistische theorieën. De westerse beleving van moderniteit werd in de periode van dekolonisatie opgelegd aan landen die zich bevonden in het transitieproces naar onafhankelijkheid. In dit proces waren landen op zoek naar een manier om hun land te herstructureren, waar het dominante westen op insprong door moderniteit als antwoord te forceren. Hierdoor werd weinig tot geen ruimte geboden aan de eigen zoektocht van deze landen en groepen

---

<sup>47</sup> Hirschkind (2011), 633.

<sup>48</sup> Asad (2003), 16.

<sup>49</sup> Ibidem, 25.

<sup>50</sup> Ibidem, 1.

<sup>51</sup> Zie: Wilson (2012).

mensen. Postkoloniale wetenschappers hebben naar deze specifieke verhoudingen onderzoek gedaan, en richten zich op de deconstructie van koloniale discoursen.

In het postkolonialistische discours wordt de manier waarop landen worden bestudeerd bekritiseerd. Binnen westerse landen wordt onderzoek gedaan naar de status quo. Hoe functioneren staten momenteel, en hoe gaat de economie in zijn werk? Niet-moderne landen worden besproken als subject van verandering, en er wordt gefocust op de vraag hoe zij zich moeten ontwikkelen en welke paden ze hiervoor kunnen inslaan. Het is duidelijk waar ze naar toe moeten, namelijk naar een meer ontwikkeld, meer modern systeem. De vraag die gesteld wordt is niet wat het meest geschikte systeem zou kunnen zijn, of hoe het proces momenteel functioneert, maar hoe deze landen de moderniteit 'ingeholpen' kunnen worden.<sup>52</sup>

Zoals vele wetenschappers reeds betoogd hebben, impliceert de scherpe tegenstelling tussen west en oost directe machtsverhoudingen. In lijn met de theorie van het oriëntalisme van Edward Said en anderen, vormt het een ideologische constructie die het Westen culturele hegemonie verleent, zowel in het eigen land als in de gedekoloniseerde landen.<sup>53</sup> Het verschaft landen in 'het oosten' van een kader waartegen de eigen identiteit bepaald kan worden. Het Oosten bestaat dan slechts vanuit de ogen van het Westen. De verborgen macht die centraal staat in het oriëntalisme uit zich in dominantie, en ongelijke machtsverhoudingen. Het een bestaat slechts in relatie met het ander, het Westen heeft het Oosten nodig om te kunnen bestaan en zich superieur te voelen. In de constructie van 'de Ander' wordt voorbijgegaan aan de elementen die het gebied uniek maken. Deze zijn irrelevant voor de constructie van het Westen als superieure macht, en bemoeilijken bovendien het proces hiervan.

Waar menig postkoloniaal theoreticus ervoor pleit 'het westen' en 'het oosten' als concepten te verwerpen vanwege de implicatie van uitsluiting, worden ze in dit onderzoek wel gebruikt, samen met het begrip 'niet-westen'. Alternatieven, zoals ontwikkelde en niet ontwikkelende landen, of eerste- en derdewereldlanden, drukken de machtsverhoudingen nog meer uit, waardoor een focus die meer op het geografische gebied gericht is een van de minder kwalijke opties is. Dit betekent uitdrukkelijk niet dat er in dit onderzoek ontkend wordt dat het koloniale begrippenpaar van 'het westen' en 'het oosten' machtsverhoudingen bevatten. Het gebruik van specifiek deze begrippen is echter noodzakelijk om het argument van *othering* in dit onderzoek te verhelderen.

Othering verwijst naar het wegzetten van groepen mensen, gebieden of landen als *de Ander*. Het beschrijft de actie van labelen: een persoon of groep mensen die niet hoort bij de superieure

---

<sup>52</sup> Arce en Long (2000), 4.

<sup>53</sup> Zie: Said (1978).

sociale groep wordt gelabeld als de Ander. Het impliceert dat er een standaard is, waarnaar de Ander zich kan vormen en waarmee de Ander vergeleken wordt. Door de identificatie van bepaalde verschillen, wordt de Ander geframed als anders, of vreemd, wat doorgaans negatieve associaties bevat. De Ander wordt verplaatst naar de grenzen van de samenleving, waar de dominante sociale normen niet van toepassing zijn voor en op de Ander. Door gebruik te maken van dit mechanisme, wordt de Ander uitgesloten en tegelijkertijd wordt de eigen positie bevestigd of verbeterd. Vanuit postkoloniaal perspectief vindt het othering mechanisme momenteel nog steeds plaats. Landen in het Westen labelen landen in het Oosten als de Ander.<sup>54</sup>

Postkoloniale wetenschappers bekritisieren het mechanisme van othering, en focussen zich op niet-westerse culturele en historische ervaringen van moderniteit. Inherent hieraan is de positie van de wetenschapper zelf. Ook in de wetenschap is de westerse opvatting van moderniteit dominant, onder andere doordat de meeste wetenschappers zijn opgeleid in het Westen. Het geven van een stem aan een geïsoleerde groep is moeilijk, zo niet onmogelijk.<sup>55</sup> In lijn met de bekende postkoloniaal theoreticus Gayatri Chakravorty Spivak beschouw ik het geven van een stem aan een groep door iemand van buiten deze groep als problematisch, omdat de stem vanuit de groep zelf zou moeten komen. Deze groep, zonder toegang tot de lijnen van de hegemoniale machten, staat binnen de postkolonialistische stroming bekend onder de term subalterniteit. Binnen de postkolonialistische stroming van de sociale wetenschappen bestaat bijzondere aandacht voor subalterne groepen mensen. De volgende paragraaf bespreekt het concept subalterniteit.

#### 1.4 Subalterniteit

In het begin van de 20<sup>e</sup> eeuw werd de Communistische Partij van Italië opgericht. Een van de oprichters was Antonio Gramsci, een invloedrijk denker die voornamelijk in Marxistische kringen, maar ook daarbuiten, veel gehoor kreeg. Een van zijn belangrijkste stukken bespreekt de culturele hegemonie. Het werk van Gramsci heeft een bepalende invloed gehad op de ontwikkeling van het neomarxisme, door te breken met het economische determinisme van het traditionele Marxisme. Hij geloofde dat het kapitalisme op een gegeven moment tot zijn einde zou komen, wat een economische revolutie mogelijk zou maken. Hij had veel kritiek op het klassenstelsel, en schreef zijn werk over de culturele hegemonie vanuit de gevangenis, waarna hegemonie een belangrijk concept in de gedragswetenschappen werd.

---

<sup>54</sup> Gerd Baumann en André Gingrich. *'Grammars of Identity/ Alterity: A Structural Approach'*. (New York: Berghahn, 2004), 3-17.

<sup>55</sup> Leon de Kock. 'Interview with Gayatri Chakravorty Spivak: New Nation Writers Conference in South Africa'. *Ariel: A Review Review of International English Literatures*. Vol. 23.3. (Calgary: University of Calgary Press, 1992), 46.

Gramsci was in het bijzonder geïnteresseerd in de status en rol van intellectuelen in de maatschappij. Hij beschouwde alle mensen als intellectuelen, maar stelde dat niet alle mensen de sociale functie van intellectuelen bekleedden.<sup>56</sup> Hij identificeerde twee groepen intellectuelen, met als eerste groep de traditionele intellectuelen. Zij classificeerden zichzelf als een aparte klasse binnen de maatschappij. In hun 'ivoren torens' beschouwden zij zichzelf als politiek onafhankelijk en autonoom, maar in werkelijkheid verdedigden zij slechts de interesses van hegemoniale sociale groepen.<sup>57</sup> Naast deze traditionele intellectuelen identificeerde Gramsci een tweede groep intellectuelen, die meer organisch binnen de samenleving was ontstaan. Deze organische intellectuelen hielden zich niet per se aan de academische regels, maar zetten de gevoelens en ervaringen van de massa om in woorden en verhalen. Zij representeerden uitgesloten sociale groepen, die worden begrepen als *subaltern*.

De term subalterniteit is door sociale wetenschappers conceptueel ingezet om bevolkingsgroepen te identificeren, die sociaal, politiek en geografisch, geheel buiten de hegemoniale machtsstructuur van de koloniale machten staan, zowel in het koloniale moederland als in de kolonies zelf. De ontwikkeling van de theorie van culturele hegemonie moet gezien worden in het licht van de conceptie van de kapitalistische staat. Gramsci maakte verschil tussen de politieke maatschappij en de civiele maatschappij, ook wel begrepen als de publieke en privésfeer, en pleitte dat de kapitalistische staat regeerde door kracht en toestemming, welke respectievelijk het eerste en tweede representeren. Door de jaren heen is subalterniteit subject van verandering gebleken. Met het voortgaan van de tijd verandert ook de samenleving, en daarmee de positie van de subalterne groepen.

Zoals Gayatri Spivak reeds heeft betoogd is er na Gramsci een nieuwe vorm van subalterniteit ontstaan.<sup>58</sup> Waar in het verleden gesuggereerd werd dat Gramsci wellicht het proletariaat bedoelde toen hij het concept subalterniteit introduceerde, sluit dit onderzoek aan bij Spivak en collega's, en beargumenteert dat er niet alleen in de tijd van Gramsci een aparte subalterne groep bestond, maar dit tegenwoordig ook nog het geval is.<sup>59</sup> Waar voor Gramsci subalterniteit verwees naar personen en groepen die afgesloten waren van de opwaartse sociale mobiliteit, behoeft het concept inmiddels herdefiniëring, aangezien mensen zich tegenwoordig nooit tot zelden afgesloten vinden van de lijnen die hen toegang verstrekken tot het centrum. Subalterniteit wordt begrepen als het niet hebben van toegang tot culturele wijze van productie, inclusief de (sociale) media waarin stemmen worden

---

<sup>56</sup> Michiel Baud en Rosanne Rutten. *'Popular Intellectuals and Social Movements'*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 3.

<sup>57</sup> Antonio Gramsci. *'Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci'*. (Hyderabad: Orient Longman, 2004), 9.

<sup>58</sup> De Kock (1992), 45.

<sup>59</sup> Sarah Bracke. 'Is the subaltern resilient? Notes on agency and neoliberal subjects'. *Cultural Studies*. Vol. 30.5. (Londen: Taylor & Francis, 2016), 850.

uitgezonden. Dit maakt het in zowel theorie als praktijk onmogelijk voor politiek leiders de taak te omarmen deze mensen een stem te geven.

Volgens Spivak denken velen, of in haar woorden iedereen, dat subalterniteit slechts een sjiek woord is voor de onderdrukten. Er zijn echter veel mensen die worden onderdrukt, maar niet als subalterne groep geïdentificeerd worden. Velen willen de term claimen, maar niet iedere minderheid die zich in een gediscrimineerde positie bevindt, is subaltern. Bijvoorbeeld, wanneer een minderheidsgroep niet gehoord wordt in de nationale politiek, is er sprake van discriminatie. Dat zij niet gehoord worden betekent echter niet direct dat zij de term subalterniteit nodig hebben. Zij kunnen namelijk wel spreken, hoewel ze niet altijd gehoord worden. Ze zouden moeten voorzien wat de mechanismes van discriminatie zijn en zich uit moeten spreken. Zij kunnen gebruik maken van het dominante discours, doordat zij de mogelijkheid hebben te kunnen spreken. Subalterne groepen hebben deze mogelijkheid niet.<sup>60</sup>

Spivak vraagt zich af hoe goed de stroming van het postkolonialisme in staat is subalterniteit te begrijpen, en een stem te geven aan de gekoloniseerde bevolking, en daarbinnen de meest machteloze groep, de subaltern. Haar essay, waarin de vraag of subalterne mensen kunnen spreken centraal staat, bekritiseert veel van het werk dat gedaan is door de voornamelijk blanke, mannelijke en westerse academici.<sup>61</sup> Ze gaf aan dat het moeilijk, zo niet onmogelijk is, voor iemand van buiten de gekoloniseerde groep stem te geven aan iemand vanbinnen deze groep. Hiervoor noemt zij twee redenen. Ten eerste is het bewijs dat verzameld is door iemand van buiten de groep gebaseerd op woorden, en niet op daadwerkelijke ervaring. Ten tweede was ze kritisch op academici die besloten voor de groep te praten, in plaats van hen te laten spreken voor zichzelf.<sup>62</sup> Dit werpt de vraag op of postkoloniale academici, zonder zich hiervan bewust te zijn, wellicht medeplichtig aan het voortkabbelende imperialisme.

Door het spreken over, in plaats van met, de gedekoloniseerde bevolking, bevinden postkoloniale wetenschappers zich opnieuw in een hegemoniale positie. Terwijl zij de koloniale dominantie trachten te ontmantelen, bevinden zij zich in hetzelfde geïnstitutionaliseerde discours van de moderne ontwikkelde wereld, waarin voornamelijk blanke, bevoorrechte en mannelijke academici met de scepter zwaaien. Postkoloniale denkers dienen in te zien dat hun bevoorrechte positie in hun eigen vakgebied uiteindelijk hun verlies is.

---

<sup>60</sup> De Kock (1992), 45-46.

<sup>61</sup> Cary Nelson en Lawrence Grossberg. *'Marxism and the Interpretation of Culture'*. (Urbana en Chicago: University of Illinois Press, 1988), 271-313.

<sup>62</sup> De Kock (1992), 46.

Subalterne mensen en groepen bevinden zich in een geïsoleerde situatie. Zij hebben geen toegang tot de hegemoniale machtsstructuren, en bevinden zich buiten de stroming van mensen in opwaartse sociale mobiliteit. Zij zijn het meest anders dan wij, de mensen in de moderne wereld, en worden veelal met gebruik van het mechanisme van othering geanalyseerd.<sup>63</sup> Binnen het ideaal van de moderniteit bevinden de subalterne mensen zich in een tegenstrijdige positie, omdat hier eigenlijk geen ruimte voor hen bestaat. De moderniteit is echter gebaseerd op tegenstellingen, waardoor het een niet zonder het ander kan bestaan. Zonder inclusiviteit bestaat er geen exclusiviteit, zonder insluiting bestaat er geen uitsluiting. Sterker nog, het een is een voorwaarde voor het ander. Door dit mechanisme, dat gefundeerd is op tegenstellingen, wordt deze groep mensen juist de kans ontnomen om uit hun 'exclusieve' positie te ontsnappen.

## 1.5 Reflectie

In de wetenschap vindt een debat plaats, waarbinnen de moderniteit als constellatie van specifieke machtsverhoudingen wordt bekritiseerd. Binnen dit idee staan een aantal tegenstellingen centraal, zoals tussen seculier en religieus, West en Oost, vooruitgang en traditie. Moderniteit geeft de illusie van bij het heden te horen, en tegelijkertijd het beschikken over bewustzijn van het verleden.<sup>64</sup> Tijd speelt binnen deze illusie een belangrijke rol, doordat er een idee bestaat dat andere landen een vergelijkbaar proces richting moderniteit dienen te doormaken als landen in de westerse moderniteit. Door moderniteit als meervoud te bestuderen, binnen het idee van meerdere moderniteiten, hoeft de dominante vorm van moderniteit niet als de norm te worden gezien.<sup>65</sup> Dit idee, van meerdere moderniteiten, zal door deze scriptie heen worden gebruikt om aan te kaarten welke machtsstructuren aan de westerse dominante vorm van moderniteit plakken. Secularisme neemt een ambigue rol in binnen moderniteit, doordat het binnen alternatieve vormen van moderniteit, zoals een islamitische variant, een andere rol inneemt. In tegenstelling tot het westerse systeem, vormt secularisme hier bijvoorbeeld niet de basis is voor inclusiviteit, het tegengaan van armoede en toegang tot financiering. Postkolonialistische denkers streven ernaar overgebleven koloniale discoursen te identificeren, en te deconstrueren. Met behulp van het begrip subalterniteit kunnen groepen mensen geïdentificeerd worden die geen toegang hebben tot de lijnen van hegemoniale machten.

Dit eerste hoofdstuk legt de basis voor de rest van het onderzoek. Vanuit het perspectief van moderniteit als een constellatie van machtsverhoudingen, zal ik in hoofdstuk twee het concept armoede bestuderen. Het derde hoofdstuk schenkt aandacht aan een specifiek idee van

---

<sup>63</sup> Baumann en Gingrich (2004), 9-11.

<sup>64</sup> Arce en Long (2000), 4.

<sup>65</sup> Eisenstadt (2000), 1-29.

armoedebestrijding, in de vorm van inclusieve financiering. Binnen inclusieve financiering staat het idee centraal dat iedereen de mogelijkheid zou moeten hebben toe te kunnen treden tot formele financieringsdiensten. Ik vraag me af of inclusieve financiering een alternatief biedt op het dominante denken in termen van armoede en schuld, en hoe het systeem zich verhoudt tot kritieken op moderniteitsdenken. In het vierde hoofdstuk focus ik op islamitische financiering, waarbinnen het concept secularisme een andere rol heeft. In hoofdstuk vijf wordt de combinatie van deze twee financieringssystemen, inclusieve financiering en islamitische financiering, besproken. Voor islamitische inclusieve financiering is het aanbod van donoren momenteel laag, waarom is dit het geval? Kan dit verklaard worden vanuit de machtsstructuren die bestaan vanuit het moderniteitsdenken?

## Hoofdstuk 2 – Armoede

In 2015 werd armoede opnieuw door de Verenigde Naties (VN) geformuleerd als grootste uitdaging voor de mensheid. Het ontwikkelingsprogramma van de VN (United Nations Development Programme – UNDP) zet zich in om armoede in 2030 te hebben gehalveerd, gestaafd naar nationale definities.<sup>66</sup> Hoewel het aantal mensen levend in extreme armoede tussen 1990 en 2015 is gehalveerd, stelt het UNDP dat nog steeds meer dan 800 miljoen mensen in extreme armoede leven.<sup>67</sup> In 2013 werd meer dan 10% van de wereldbevolking gecategoriseerd als ‘extreem arm’. Andere categorieën die genoemd worden zijn absolute en relatieve armoede. In dit hoofdstuk zet ik vraagtekens bij deze categorisatie van armoede. Heeft het indelen van mensen in groepen, die verschillende vormen van armoede beschrijven, invloed op het bestrijden van armoede? Hoe beïnvloedt deze categorisatie van mensen processen van othering in de wereld? Welke betekenis heeft het leven van de arme mens, los van de indeling die hegemoniale machten gebruiken om hen te categoriseren? Is binnen het perspectief van grote internationale organisaties armoede ook een probleem los van deze categorisering? Om bij een antwoord op deze vragen in de buurt te komen is de volgende deelvraag geformuleerd: *Wat betekenen armoede en uitsluiting in de context van dominante opvattingen over traditie en vooruitgang?* Dit hoofdstuk bespreekt armoede als neoliberaal concept. Het bekritiseert de moderne conceptie en indeling van armoede, en bespreekt de betekenis van armoede en uitsluiting in de context van dominante moderne opvattingen. Het sluit af met een analyse over de paradigmaverschuiving naar inclusiviteit binnen het armoedebeleid van internationale organisaties.

### 2.1 Armoede als neoliberaal concept

Na de economische crisis die ontstond na de Tweede Wereldoorlog, werd in de jaren '50 en '60 vol ingezet op het herstellen van de economieën van West-Europese landen. In de jaren die volgden ontstond gestaag het idee dat vrije marktwerking zoveel mogelijk gefaciliteerd moest worden. Niets, of in ieder geval zo weinig mogelijk, zou economische ontwikkeling in de weg mogen staan. Deze visie staat centraal in de opkomst van het neoliberale denken. Vanaf de jaren '90 werd op basis van het neoliberale denken het economische beleid in westerse landen en opkomende economieën in de rest van de wereld vormgegeven. Het Internationaal Monetair Fonds (IMF) speelde een grote rol in deze verspreiding, en is voor velen iconisch voor het neoliberale systeem. Het IMF verstrekt kredieten in

---

<sup>66</sup> <http://www.undp.org/content/undp/en/home/sustainable-development-goals/goal-1-no-poverty/targets.html>, geraadpleegd op 6 juli 2017.

<sup>67</sup> <http://www.undp.org/content/undp/en/home/sustainable-development-goals/goal-1-no-poverty.html>, geraadpleegd op 9 juli 2017.



landen met een ontwikkelende economie, met als voorwaarde dat deze landen neoliberale hervormingen doorvoeren.<sup>68</sup>

Het neoliberalisme is in staat om armoede te identificeren, erkennen en bestrijden. Het is echter de vraag of het in staat is om ongelijkheid te bestrijden, of zich te buigen over de vraag wat een eerlijke verdeling van welvaart zou zijn. Het bestrijden van deze ongelijkheid staat namelijk haaks op het neoliberale gedachtengoed van de vrije markt. In plaats van het bestrijden van ongelijkheid, kan het zijn dat er daarom voornamelijk aandacht geschonken aan het bestrijden van armoede. Armoede zou theoretisch bestreden kunnen worden, zelfs volledig kunnen worden uitgeroeid, maar tegelijkertijd kunnen de verschillen tussen arm en rijk heel groot worden. Tussen 1990 en 2010 is de mondiale economie met 2,7% per jaar gegroeid, maar in de meeste landen ging deze groei gepaard met een toenemende inkomensongelijkheid.<sup>69</sup> Nobelprijswinnaar voor de Economie Joseph Stiglitz bekritiseert deze ongelijkheid, en wijt deze aan het dominante neoliberale systeem waarin wij ons bevinden.<sup>70</sup> Door te focussen op armoede en armoedebestrijding, kan het neoliberalisme het dominante gedachtengoed blijven. Dit, in tegenstelling tot een situatie waarin de nadruk zou liggen op het bestrijden van ongelijkheid. Door het over armoede en armoedebestrijding te hebben, kan de aandacht bij de onderliggende vraag worden weggehaald, namelijk wat een eerlijke verdeling van welvaart zou zijn. Armoede is dus slechts een aspect van ongelijkheid, en het probleem is breder dan het begrip doet vermoeden. De vraag wat ethisch juist zou zijn, wordt binnen het neoliberale paradigma buiten beschouwing gelaten.

Binnen het neoliberale paradigma ligt de nadruk op de mens als individu, met eigen verantwoordelijkheid. Armoedebestrijding is dan ook primair gericht op de zelfredzaamheid van het individu. De vraag naar een eerlijke verdeling van welvaart wordt buiten beschouwing gelaten binnen dit systeem. Neoliberale denkers is er veel aan gelegen om mensen die leven onder de armoedegrens boven de internationaal vastgestelde armoedegrens uit te tillen, mits het op eigen kracht en met eigen verantwoordelijkheid is. De arme mens krijgt – in theorie – binnen het neoliberale systeem zelf de mogelijkheid om uit zijn erbarmelijke situatie op te klimmen. Ongelijkheid in inkomen wordt gezien als een haast natuurlijk verschijnsel, terwijl ongelijkheid in kansen, zeker in economische zin, als onoverkomelijk wordt beschouwd.

Binnen het neoliberale paradigma wordt gesproken over armoede als het ergste dat er in de wereld bestaat. Niet voor niets heeft het UNDP de bestrijding van armoede als het primaire doel voor

---

<sup>68</sup> <http://www.imf.org/en/About>, geraadpleegd op 6 augustus 2017.

<sup>69</sup> United Nations Conference on Trade and Development (UNCTAD). *Tackling inequality through trade and development: A post-2015 challenge*. (Genève: United Nations Conference on Trade and Development, 2014).

<sup>70</sup> Joseph E. Stiglitz. *The Price of Inequality*. (Londen: Penguin Books Ltd, 2013).

de aankomende jaren geformuleerd.<sup>71</sup> De paradox in deze situatie lijkt te liggen in een realiteit waarin neoliberale economische politiek een steeds grotere armoede en uitsluiting veroorzaakt, terwijl het de verantwoordelijkheid daarvoor niet bij het systeem, maar bij het individu legt. Met gebruik van processen van othering blijven deze subalterne groepen in een geïsoleerde situatie bestaan. Zonder toegang tot de hegemoniale machtsstructuren, zitten zij vast in een situatie waar zij door hetzelfde systeem zelf verantwoordelijkheid voor moeten dragen. Het systeem wordt drager van uitsluiting, binnen de tegenstelling West en Oost. De macht blijft bij de dominante actoren, op een structureel niveau.

## 2.2 Categorijsatie van armoede

Er zijn drie categorieën ontwikkeld om te kunnen differentiëren in armoede. Absolute, extreme en relatieve armoede. Mensen die minder dan \$1,25 per dag te besteden hebben, leven volgens deze categorisatie in extreme armoede. De VN definieert absolute armoede als het niet kunnen voorzien in de eerste levensbehoeften. Dit impliceert dat armoede meer is dan een gebrek aan inkomen en middelen om een duurzaam bestaan te kunnen waarborgen. Symptomen van absolute armoede zijn honger en ondervoeding, beperkte toegang tot onderwijs en andere basisvoorzieningen, sociale discriminatie en uitsluiting, en een gebrek aan deelname in besluitvorming.<sup>72</sup> Absolute armoede houdt zich niet bezig met bredere kwesties, zoals de kwaliteit van het leven of het algemene niveau van ongelijkheid in een maatschappij. Derhalve schiet het concept te kort in het onderkennen van de sociale en culturele behoeften van mensen. Deze kritiek leidde tot de ontwikkeling van het concept relatieve armoede. Relatieve armoede definieert armoede in relatie tot de economische status van andere leden van een maatschappij. Mensen zijn dan arm als ze onder de gangbare norm van levensstandaard vallen, in een bepaalde maatschappelijke context.<sup>73</sup> Zowel absolute als relatieve armoede houden zich echter voornamelijk bezig met inkomen en consumptie, waardoor ze alsnog falen het fenomeen armoede te definiëren.

Over het algemeen wordt onder armoede een standaard van leven verstaan die maatschappelijk wordt beschouwd als onder het minimumniveau van adequaat. Vanuit een economisch perspectief bestaat inkomensarmoede wanneer het inkomen van een familie er niet in slaagt boven de federaal vastgestelde drempel uit te komen, welke tussen landen kan verschillen. De

---

<sup>71</sup> <http://www.undp.org/content/undp/en/home/sustainable-development-goals/goal-1-no-poverty.html>, geraadpleegd op 6 juli 2017.

<sup>72</sup> <http://www.un.org/sustainabledevelopment/poverty/>, geraadpleegd op 12 juli 2017.

<sup>73</sup> <http://www.unesco.org/new/en/social-and-human-sciences/themes/international-migration/glossary/poverty/>, geraadpleegd op 29 augustus 2017.

drempel wordt bepaald in de context van gezinnen en niet aan de hand van de situatie van het individu. Verder wordt het gecorrigeerd naar het aantal personen in een gezin.<sup>74</sup>

Armoede is een relatief begrip en verschilt van land tot land. In Nederland kunnen burgers, in het bijzonder door de ontwikkeling van de welvaartsstaat, in principe in hun basisbehoeften voorzien. Hierdoor komen absolute en extreme armoede eigenlijk niet meer voor, maar relatieve armoede lijkt door de meest recente economische crisis juist te zijn toegenomen. Ook op een globaal niveau zijn volgens de VN absolute en extreme armoedebestrijding effectief. Er wordt gesteld dat het aantal mensen dat in extreme armoede leeft sinds 1990 gehalveerd.<sup>75</sup> Echter heeft nog steeds een op de vijf mensen in ontwikkelende regio's en landen minder dan \$1,25 per dag te besteden. Miljoenen anderen verdienen amper meer dan dit bedrag, en velen bevinden zich in het risicogebied in extreme armoede te vervallen. Ook mensen die zich reeds hebben opgewerkt uit hun armoedepositie lopen het risico terug te vallen onder deze armoedegrens.<sup>76</sup>

De categorisatie van de arme mens is problematisch, omdat er over een grote groep mensen wordt gesproken zonder dat zij de mogelijkheid krijgen auteur van hun eigen leven te zijn. Zij worden weggezet door diegenen die 'het recht' of eerder de macht hebben hier uitspraken over te doen. De politicoloog Mustapha Kamal Pasha stelt dat arme mensen worden gezien als mensen die niet alleen niet in hun eigen cultureel sensitieve materiële behoeften kunnen voorzien, maar daarnaast ook als mensen die niet de mogelijkheid hebben betekenisvolle levens te hebben.<sup>77</sup> Hoewel economisch kapitaal mensen in de gelegenheid stelt doelen na te streven die verder gaan dan slechts overleven, blijven mensen die onder de armoedegrens leven vastzitten als objecten in de wereld van andere mensen. De armen worden de Ander, die geholpen moet worden. Zij worden weggezet zonder dat er met hen gepraat wordt, slechts over hen. Zij kunnen gezien worden als een subalterne groep, en hebben geen toegang tot de lijnen van dominante machten.

De neoliberale visie op armoede maakt gebruik van processen van othering. Zij, de arme mensen die hulp behoeven, en wij, de moderne mensen die de helpende hand bieden. Immers, wil niet iedereen de status van moderne mens bereiken en 'doorontwikkelen' naar moderniteit?<sup>78</sup> Arme mensen worden gelabeld als de Ander, en behoren niet tot de superieure sociale groep. Zij voldoen niet aan de standaard, de dominante groep die bekend staat als het Westen. Door processen van

---

<sup>74</sup> <sup>74</sup> <http://www.unesco.org/new/en/social-and-human-sciences/themes/international-migration/glossary/poverty/>, geraadpleegd op 29 augustus 2017.

<sup>75</sup> <http://www.un.org/sustainabledevelopment/poverty/>, geraadpleegd op 12 juli 2017.

<sup>76</sup> Idem.

<sup>77</sup> Mustapha Kamal Pasha. 'How can we end poverty?' *Global Politics, a new introduction*. Jenny Edkins en Maja Zehfull eds. (New York: Routledge, 2014), 442.

<sup>78</sup> Arce en Long (2000), 5.

othering hoor je of bij de ene groep, of bij de andere groep; het Westen of het Oosten. Mensen hebben binnen dit mechanisme geen agency om hun eigen leven vorm te geven, waar moderniteit in theorie voor zou staan.<sup>79</sup> Het probleem is de neoliberale benadering van armoede, waarbinnen waardigheid en menselijkheid uit het oog worden verloren. Er is een kans dat extreme armoede in 2030 is gehalveerd, maar zegt dat iets over de arme mens zelf? Welk doel dient deze categorisatiemethode? In lijn met Pasha pleit dit onderzoek voor een herwaardering van cultuur. Dit zou kunnen zorgen voor een terugkeer van zelfwaarde voor de arme mens.<sup>80</sup> De reductie van de arme mens naar het slechts 'overleven', dient in ieder geval te worden herzien.

### 2.3 Ongelijkheid en schuld

In de internationale politiek bestaan bepaalde dominante tegenstellingen die gevoed worden door processen van othering. Dat betreft niet alleen de constructie van armoede, maar bijvoorbeeld ook schuld. Dit zien we terug op een microniveau, wanneer we spreken over de arme mens, maar ook op een macroniveau, wanneer arme landen worden besproken. Een van de mechanismen die binnen dit proces lang over het hoofd is gezien, betreft het concept schuld. In het wetenschappelijke debat is het concept schuld lang over het hoofd gezien, maar sinds de antropoloog David Graeber er in 2012 een boek over schreef, is het niet meer weg te denken in discussies over de relaties tussen westerse en niet-westerse landen. Door schuld wordt een duidelijke tegenstelling gecreëerd, tussen rijke landen en arme landen. De machtsrelatie die deze tegenstelling impliceert is onmiskenbaar.

Het IMF verstrekt kredieten in landen met een ontwikkelende economie, en in ruil daarvoor dienen deze landen neoliberale hervormingen door te voeren. Vanuit het perspectief van 'gemoderniseerde' landen, de hegemoniale machten, kan dit een redelijke voorwaarde lijken, immers voor wat hoort wat. Als je een lening aanneemt als debiteur, ben je de crediteur iets *schuldig*. Schuld heeft een bepaalde greep over mensen hun verbeelding, waardoor moraliteit zelf komt te worden gezien als een kwestie van het nemen van verantwoordelijkheid, of het afbetalen van schulden.<sup>81</sup> Schuldig zijn, in welke vorm van kapitaal dan ook, maakt dat mensen situaties goedpraten die ze anders onmiddellijk zouden verwerpen. Het morele idee dat je schulden moet aflossen creëert een duidelijke differentiatie tussen juist en onjuist gedrag, waarbij het aflossen van schulden wordt beschouwd als de juiste keuze.

Schuld als concept heeft een sterke morele grip. In een situatie van gewelddadige ongelijkheid, is een van de meest effectieve technieken om de situatie juist of moreel te laten lijken, te

---

<sup>79</sup> Agency verwijst naar de capaciteit van individuen om zelfstandig te handelen en hun eigen vrije keuzes te maken. Zie voor meer informatie bijvoorbeeld: Chris Barker. *'Cultural Studies: Theory and Practice'*. (Londen: SAGE Publications Ltd, 2005), 236.

<sup>80</sup> Pasha (2014), 447.

<sup>81</sup> David Graeber. *'Debt: The First 5.000 Years'*. (New York City: Melville House, 2012), 4.

suggesteren dat het slachtoffer schuldig is aan de situatie. Met andere woorden, het framen van schuld. Een bekend voorbeeld van een groep die hier gebruik van maakt zijn maffiosi. Door hun slachtoffers in een schuldpositie te plaatsen, maken ze gebruik van dit framingsmechanisme. Ze suggesteren dat ze zelf niet schuldig zijn aan moreel verwerpelijk gedrag, maar hun slachtoffers wel, omdat ze schulden hebben. Reeds in de Klassieke tijd, waarin de Grieken vele gebieden veroverden, maakten de bewindvoerders van Athene gebruik van deze strategie. Veroverde gebieden moesten belasting betalen vanwege schuld, waarin schuld verwees naar de mogelijkheid dat ze ook vermoord hadden kunnen worden. Hierdoor hadden mensen die leefden in veroverde gebieden een levenslange schuld aan Athene.<sup>82</sup> Graeber stelt dat het IMF en de Wereldbank vandaag de dag hun economische hervormingsprogramma's met behulp van dit frame goedpraten.

Schuld geeft de vooronderstelling van gelijkheid.<sup>83</sup> Civiele gelijkheid wordt geformuleerd als een van de pijlers van moderniteit, en als een doel van het moderniseringsproject.<sup>84</sup> Gelijkheid neemt als ideaal en als doel een prominente positie in binnen de moderne samenleving. Het idee dat mensen gelijk zijn, of zouden moeten zijn, ontstond al tijdens de vroege verlichting. John Locke pleitte reeds eeuwen geleden dat ieder mens over ratio beschikt, waaruit het idee van universele gelijkheid ontstond. Binnen het discours van moderniteit wordt gestreefd naar gelijkheid. Conflicten in de wereldgeschiedenis gaan echter zelden over situaties van ongelijkheid, maar vrijwel altijd over schuld. De aanname die hieraan ten grondslag ligt, is dat wanneer twee mensen of groepen elkaars gelijken zijn, ze geen schuld bij elkaar hebben. Is dit wel het geval, heeft de 'schuldige' het verpest, en is daardoor moreel inadequaat. Schuld suggereert in deze context moraliteit, waardoor schuld vrij synoniem wordt aan vrijheid.

Door gebruik te maken van schuld als concept wordt er een tegenstelling gecreëerd tussen mensen met en mensen zonder schulden. Door de aanname dat schulden terugbetaald dienen te worden, worden mensen en groepen met een schuld als moreel inadequaat gezien. Landen met een lening, bijvoorbeeld bij het IMF, worden onderworpen aan dit mechanisme. Zolang zij schulden hebben, hebben zij eigenlijk geen recht van spreken. Zij worden schuldig verklaard aan het moeten terugbetalen van hun leningen, pas daarna zijn zij vrij. Aan de ene kant worden zij zelf verantwoordelijkheid gesteld voor hun situatie, terwijl zij aan de andere kant geen mogelijkheid krijgen deze verantwoordelijkheid ook echt te nemen. De neoliberale hervormingen die de 'schuldige' landen moeten doorvoeren zijn zeer illustrerend voor de vorm waarin het moderniteitsproces zich

---

<sup>82</sup> Graeber (2012), 5.

<sup>83</sup> Ibidem, 86.

<sup>84</sup> Asad (2003), 13.

momenteel manifesteert.<sup>85</sup> Het IMF maskeert haar positie als dominante macht en doet zich voor als barmhartige Samaritaan. Ten grondslag hieraan ligt de aanname dat alle landen willen moderniseren.

Binnen de neoliberale belofte zou ieder mens de kans moeten krijgen om uit zijn of haar benadeelde positie op te kunnen klimmen. Eigen verantwoordelijkheid staat binnen deze visie centraal. In de loop der tijd is er een veelheid aan ideeën ontwikkeld om de individuele mens zelf verantwoordelijk te maken voor zijn positie. Door de nadruk te leggen op zelfredzaamheid wordt de illusie van gelijkheid gecreëerd. Deze vooronderstelling van gelijkheid binnen de neoliberale conceptie van armoede is problematisch, omdat het mensen uitsluit. Het maakt arme mensen en landen zelf schuldig aan hun situatie. Subalterne groepen worden hierdoor benadeeld. Door mensen en landen zelf verantwoordelijk te houden voor hun positie, ontnem je hen eigenlijk de kans uit armoede te ontsnappen. Immers, ze zijn hier zelf verantwoordelijk voor, of zelfs schuldig aan.

## 2.4 Inclusiviteit

De afgelopen jaren heeft er binnen het armoedebeleid van internationale organisaties een paradigmaverschuiving plaatsgevonden van economische groei naar inclusiviteit. Zoals geformuleerd onder het eerste duurzame ontwikkelingsdoel op de website van de VN: economische groei moet inclusief zijn om duurzame werkgelegenheid te bieden en gelijkheid te bevorderen.<sup>86</sup> Inclusiviteit is een catchword geworden, een doel waar we allen naar streven. Met behulp van de doelstellingen van een aantal grote internationale organisaties brengt deze paragraaf de paradigmaverschuiving van algemene economische groei naar inclusiviteit in kaart. Het hoofdstuk wordt afgesloten met een bekritisering van het gebruik van inclusiviteit en exclusiviteit met betrekking tot armoede.

Het neoliberale denken dat ten grondslag ligt aan het beleid van grote instellingen als het IMF en de Wereldbank, zorgt voor een sterke focus op economische groei, welke wordt bewerkstelligd door het faciliteren van de vrije markt. Volgens deze lijn van denken zou door te concentreren op economische voorspoed en ontwikkeling, armoede afnemen. Dit blijkt een misvatting, want in de meeste landen waar de afgelopen decennia economische groei plaatsvond, ging deze groei gepaard met een toenemende inkomensongelijkheid.<sup>87</sup> In 2013 formuleerde de Wereldbank twee doelen. Ten eerste het met 3% verminderen van extreme armoede voor 2030, en ten tweede het bevorderen van gedeelde welvaart, gedefinieerd als de inkomensgroei van de onderste 40% van de populatie van een land. In het verlengde van deze doelstellingen werd in opdracht van de Wereldbank onderzoek gedaan naar de haalbaarheid van de doelen, waaruit bleek dat het noodzakelijk is armoedebestrijding specifiek op arme mensen te richten. Het eerste doel zal alleen behaald worden wanneer het inkomen

---

<sup>85</sup> Asad (2003), 13.

<sup>86</sup> <http://www.un.org/sustainabledevelopment/poverty/>, geraadpleegd op 12 juli 2017.

<sup>87</sup> UNCTAD (2014).

van de armste 40% van de bevolking sneller stijgt dan het gemiddelde.<sup>88</sup> De aanname dat door economische groei armoedebestrijding automatisch plaatsvindt, blijkt dus onjuist.

De focus binnen armoedebestrijding is vervolgens van algemene economische groei verlegd naar economische groei voor de onderste laag van de mondiale bevolking. Hoewel de focus is verlegd, wordt er nog steeds naar groei gestreefd. Er bestaat kritiek op de constante nadruk op groei, en er gaan stemmen op groei juist tegen te gaan om het proces een andere richting op te laten ontwikkelen, met meer aandacht voor gelijkheid tussen mensen en voor milieueffecten. Er zijn echter geen onderzoeksresultaten die aantonen dat het tegengaan van groei beter is voor landen met een ontwikkelende economie. In tegendeel, juist voor landen die gekenmerkt worden door een lage productiviteit, een hoog percentage aan arme mensen en een hoge geboortecijfers, is de algemene consensus dat groei noodzakelijk is.

Niet alleen binnen de VN en ander internationale organisaties kunnen dergelijke processen worden teruggevonden. Ook statenverbanden buigen zich over onderwerpen die aan armoede raken, bijvoorbeeld de Europese Unie (EU). Ter verbreding van het onderzoek zal ook de EU onder de loep worden genomen. In lijn met de visie van het UNDP, werd in de Europese Consensus inzake Ontwikkeling armoedebestrijding geprioriteerd. Het document, dat in 2006 werd gepubliceerd, formuleerde als eerste punt dat nooit eerder het uitbannen van armoede en duurzame ontwikkeling zo belangrijk zijn geweest als op dit moment in de geschiedenis. Een van de gemeenschappelijke doelstellingen binnen armoedebestrijding, werd geformuleerd als 'economische groei ten behoeve van de armen'.<sup>89</sup> Vijf jaar later werd in de Europese Commissie (EC) aangegeven dat op een aantal gebieden veranderingen nodig zijn. De ontwikkelings samenwerking van de Europese Unie (EU) zou zich moeten concentreren op 'inclusieve en duurzame groei ten dienste van menselijke ontwikkeling'.<sup>90</sup> De EC stelt hier een agenda van verandering voor die moet leiden tot 'meer aandacht voor investeringen in sectoren die inclusieve en duurzame economische groei genereren, als ruggengraat van de inspanningen om armoede te bestrijden'.<sup>91</sup> Voorts moet de EU volgens dit rapport op zoek gaan naar nieuwe manieren om met ontwikkelingslanden samen te werken, en een meer *inclusieve* internationale ontwikkelingsagenda stimuleren.<sup>92</sup> Het rapport stelt dat inclusieve en duurzame economische groei essentieel is bij armoedebestrijding op lange termijn, en *groeimodellen*

---

<sup>88</sup> Christoph Kalner, Mario Negre en Espen Beer Prydz. 'Twinning the Goals. How Can Promoting Shared Prosperity Help to Reduce Global Poverty?' (Washington D.C.: World Bank Group, Poverty and Inequality Team, Development Research Group, 2014), 2.

<sup>89</sup> Europees Parlement, Raad, Commissie. 'De Europese Consensus inzake Ontwikkeling, De Uitdagingen op het gebied van Ontwikkeling'. (Brussel: Publicatieblad van de Europese Unie, 2006), 3.

<sup>90</sup> Europese Commissie. 'Het effect van het EU-ontwikkelingsbeleid vergroten: een agenda voor verandering'. (Brussel: Europese Commissie, 2011), 7.

<sup>91</sup> Ibidem, 4.

<sup>92</sup> Ibidem, 3.

even belangrijk zijn als *groeipercentages*. De EU moet dan ook meer stimulansen geven aan inclusieve groei, die wordt afgemeten aan de mate waarin mensen de kans krijgen om deel te nemen aan, en voordeel te halen uit, welvaart en werkgelegenheidsgroei.<sup>93</sup>

De focus van de EU met betrekking tot armoedebestrijding is verlegd. Er heeft een paradigmaverschuiving plaatsgevonden die duidelijk terug te vinden is in de wijze waarop het beleid wordt geformuleerd. In 2006 werd de focus verlegd van 'economische groei' naar 'economische groei ten behoeve van de armen'. Rond 2011 werd een volgende stap gezet, en werd inclusiviteit gepropageerd, onder meer door het specifiek benaderen van kleine bedrijven en micro-ondernemingen. Inclusiviteit is tegenwoordig een van de pijlers van beleidsmakers, en heeft hiermee emancipatie opgevolgd. In plaats van de onderlaag van de wereldbevolking te redden, of te bevrijden, zou de dominante bovenlaag van hun troon worden gestoten en moeten breken met hun hegemoniale normdenken. Voorts wordt de inclusiviteit afgemeten aan de mate waarin mensen de kans krijgen om te participeren. Deze nadruk op het geven van een mogelijkheid, toont hoe kansen in deze visie centraal staan, maar ongelijkheid uit de weg wordt gegaan. De vraag wat een eerlijke verdeling van de welvaart zou zijn wordt genegeerd. Dit neoliberale perspectief heeft een uitsluitend effect.

Inclusiviteit staat tegenover uitsluiting, en heeft als doel iedereen in te sluiten en tegen te gaan dat mensen in een situatie van exclusie leven. Deze visie is problematisch, omdat het een niet zonder het ander kan bestaan. Inclusie bestaat namelijk alleen bij de gratie van exclusie. Dominante machten zoals de VN, EU, IMF en de Wereldbank geven aan hun focus inclusiever te willen maken, maar tegelijkertijd lijken dominante opvattingen over armoede en schuld niet te worden bevestigd.<sup>94</sup> Hiermee wordt het opnieuw de verantwoordelijkheid van mensen die onder de armoedegrens leven. Door de focus naar inclusiviteit te verleggen, worden arme mensen en landen in een onmogelijke positie geplaatst. Aan de ene kant worden zij zelf verantwoordelijk gehouden voor hun situatie, ze zijn welkom inclusief te worden. Sterker nog, vanuit het moderniteitsdenken móeten zij inclusief worden. Hierdoor houdt het systeem zichzelf in stand, en zit iedereen vast in het systeem. Inclusiviteit wordt hierdoor drager van uitsluiting, iets wat het in theorie als doel heeft tegen te gaan.

## 2.5 Reflectie

In dit hoofdstuk is betoogd dat de manier waarop het huidige neoliberale economische systeem werkt, armoede creëert, of zelfs versterkt, en de schuld afwentelt op arme mensen zelf. Zo suggereert dit agency voor arme mensen, terwijl de macht op een structureel niveau bij de dominante actoren

---

<sup>93</sup> Europese Commissie (2011), 7.

<sup>94</sup> Graeber (2012), 17.



ligt. Arme mensen worden ingedeeld in de categorieën extreem, absoluut en relatief arm. Zij bestaan dan als objecten in de wereld van andere mensen, namelijk de mensen met die ‘het recht’ of eerder de macht hebben hier uitspraken over te doen. Doordat deze arme mensen geen toegang hebben tot de hegemoniale machten, kunnen zij beschouwd worden als subalterne groepen.<sup>95</sup> Zij bestaan aan de grenzen van de samenleving, terwijl zij worstelen met de hegemoniale globalisering. Met behulp van dit begrip kunnen zij geïdentificeerd worden en kan nagedacht worden over toekomstige stappen met betrekking tot hun situatie.

Vanuit de dominante westerse conceptie van moderniteit, waarin het idee bestaat dat landen een vergelijkbare ontwikkeling dienen te doormaken als landen in het Westen hebben gedaan, bestaat de aanname dat landen met een hoog percentage aan arme mensen zich nog moeten ‘doorontwikkelen’ naar moderniteit. Door gebruik te maken van het idee van meerdere moderniteiten, kan dit proces doorbroken worden.<sup>96</sup> Door sommigen wordt verondersteld dat er slechts één pad is in de richting van ontwikkeling. Door middel van constructies van schuld, zoals bijvoorbeeld bij het IMF teruggevonden kan worden, kunnen landen dit pad op geforceerd worden.

Nu in dit hoofdstuk constructies van armoede zijn bestudeerd, vraag ik me af hoe de focus op inclusiviteit er in de praktijk uitziet. Een van de onderdelen waarin inclusiviteit centraal is komen de staan, is binnen financiën. Terwijl de paradigmaverschuiving van economische groei naar inclusiviteit plaatsvond, werd microfinanciering opgenomen als onderdeel van het paraplubegrip *inclusieve financiering*. Tegenwoordig staat het idee van financiële inclusie om armoede te reduceren hoog op de agenda bij beleidsmakers. Hoe heeft het moderne systeem van inclusieve financiering zich ontwikkeld van een klein idee in ruraal Bangladesh, naar een pijler in de internationale gemeenschap? Het volgende hoofdstuk besteedt aandacht aan het ontstaan en de ontwikkeling van inclusieve financiering.

---

<sup>95</sup> Bracke (2016), 839-855.

<sup>96</sup> Eisenstadt (2000), 1-29.

## Hoofdstuk 3 – Inclusieve Financiering

Voor de meeste mensen afkomstig uit westerse landen zijn financiële voorzieningen vanzelfsprekend. Gebruik maken van een betaal- of spaarrekening, geld overboeken, en toegang tot leningen of verzekeringen behoren tot de orde van de dag. In niet-westerse landen is dit niet altijd het geval, waardoor het volgens vele onderzoeken voor een groot deel van de bevolking onmogelijk lijkt financiële stabiliteit te bereiken.<sup>97</sup> Grote internationale spelers die werken in het veld van armoedebestrijding noemen deze instabiliteit als een van de grootste obstakels om armoede te overkomen. Wereldwijd komt er in toenemende mate aandacht voor financiële exclusie, en er worden steeds meer instellingen opgericht om betere financiële diensten te verlenen aan uitgesloten groepen mensen waarmee banken niet in zee gaan. Een deel van deze diensten staat bekend onder de term microfinanciering. Een van de bekendste onderdelen van microfinanciering is het verstrekken van microkredieten. Microfinancieringsinstellingen (MFI's) verstrekken in een groot aantal landen kleine leningen aan arme mensen. Hiermee kunnen zij een kleine onderneming starten, welke hen de mogelijkheid biedt financieel 'volwassen' te worden. Dit zou niet alleen de ondernemer en zijn familie dienen, maar ook de lokale gemeenschap zou hierbij gebaat zijn. Leningen worden tevens verstrekt voor onderdak, educatie of andere zaken ter verbetering van de kwaliteit van leven.

Sinds de moderne herontdekking van het microkredietstelsel in de jaren '70 is de methode bejubeld, opgehemeld en bekritiseerd. Het heeft door de jaren heen een transformatie doormaakt, van het louter verstrekken van leningen, tot de ontwikkeling van een systeem waarin ook andere bankzaken centraal staan, zoals educatie en verzekeringen, tot het paraplubegrip inclusieve financiering. In dit hoofdstuk staat de volgende deelvraag centraal: *Hoe formuleert inclusieve financiering een antwoord op uitsluiting?* Om hier een antwoord op te formuleren brengt dit hoofdstuk eerst kort de historische achtergrond van microfinanciering in kaart, waarna de ontwikkeling richting inclusieve financiering wordt getoond. Het idee van inclusieve financiering wordt bekritiseerd in de context van de dominante vorm van moderniteit. In de derde paragraaf, *een kritisch perspectief op de inclusiviteit van inclusieve financiering*, worden vier knelpunten van inclusieve financiering besproken.

### 3.1 Historische achtergrond

Ongeveer een eeuw geleden ontstonden de eerste vormen van microfinanciering binnen boerencoöperaties, waarbij een groep boeren de armen ineensloegen en met gemeenschappelijk geld machines kochten. Deze machines konden door alle betrokken boeren worden gebruikt, waarna

---

<sup>97</sup> Cull, Demirgüç-Kunt, en Lyman (2012).

ieders productie erop vooruitging. Deze efficiëntieslag past binnen het theoretische kader van moderniteit, waarin industrie als element centraal staat.<sup>98</sup> Hier sprongen banken op in, en ontwikkelden een systeem waarbinnen zij leningen faciliteerden voor de boeren. Hoewel de kredieten die in deze tijd verstrekt werden al microkredieten genoemd kunnen worden, vond de moderne herontdekking van het systeem als hulpmiddel voor armoedebestrijding in de jaren '70 in Bangladesh plaats. Deze paragraaf schetst de historische context van deze herontdekking.

Na het bereiken van onafhankelijkheid in 1971, wachtte Bangladesh een hevige economische crisis. Prijzen stegen en koopkracht nam af. Daarnaast werd het land tussen april en juli 1974 overspoeld door regen, wat resulteerde in verwoestende overstromingen. In de overwegend agrarische samenleving mislukten de oogsten, en handel met het buurland India was niet mogelijk wegens conflicten tussen de regeringen van beide landen. De periode van maart tot en met december 1974 werd gekenmerkt door hongersnood en hoge sterftcijfers. Velen leefden in extreme armoede en het zag er niet naar uit dat de situatie snel zou veranderen.<sup>99</sup>

Tijdens deze depressie ging Muhammad Yunus, econoom en docent, bij zichzelf te rade. Hij had zijn studenten altijd gepassioneerd verteld over de economische theorieën die een velerlei aan maatschappelijke problemen zouden kunnen oplossen. Maar wat waren deze theorieën nog waard als mensen op een paar meter afstand stierven van de honger?<sup>100</sup> Tussen zijn woning en werk op de universiteit lag een dorpje genaamd Jobra. Iedere dag werd Yunus geconfronteerd met het beeld van ongebruikt land, waar geen gewassen op verbouwd werden. Bij navraag bleek dat dit het resultaat was van irrigatieproblematiek.<sup>101</sup> Yunus besloot met de hulp van zijn studenten een project te starten om de redenen van de armoede van de inwoners van het dorp in kaart te brengen. Door interviews af te nemen wilde hij een duidelijker beeld krijgen van de dorpingen. Wie waren de arme mensen eigenlijk?<sup>102</sup>

Waar de meeste economen in deze tijd zich bogen over theorieën omtrent economische voorspoed en ontwikkeling om armoede te verminderen, besloot Yunus zich specifiek op armoede te richten. Het algemeen aanvaarde idee in deze tijd was dat armoede afneemt zodra de algemene economische voorspoed toeneemt. Het grootste gedeelte van het onderzoek in die tijd focuste op het ontwikkelingsproces van economieën, waarbij zelden gereflecteerd werd naar de origine en

---

<sup>98</sup> Asad (2003), 13.

<sup>99</sup> Amartya Sen. *Poverty and Famines. An Essay on Entitlement and Deprivation*. (Oxford: Clarendon Press, 1981), 131.

<sup>100</sup> Yunus en Jolis (2003), viii.

<sup>101</sup> Ibidem, 34.

<sup>102</sup> Idem.

ontwikkeling van armoede en honger zelf. Met als resultaat, aldus Yunus, dat armoede bleef voortbestaan.<sup>103</sup>

In 1976 startte Yunus met zijn bezoeken aan de armste huishoudens van Jobra om te onderzoeken of hij hen op enigerlei wijze direct kon helpen. Tijdens een gesprek met Sufiya Begum, een eenentwintigjarige moslima die bamboe krukjes maakte, ontdekte hij dat zij van de vijf Bangladeshese Taka en vijftig Poisha die ze verdiende met een kruk, slechts de vijftig Poisha overhield.<sup>104</sup> De vijf Taka leende ze van een tussenpersoon.<sup>105</sup> In die tijd betekende dit dat zij per kruk een winst van twee dollarcent maakte.<sup>106</sup> Met de hulp van een collega maakte Yunus een lijst van tweeënveertig boeren uit het dorp die op vergelijkbare wijze afhankelijk waren van afpersers. Samen bleken zij behoefte te hebben aan een totaalbedrag van zevenentwintig dollar. Yunus besloot deze zevenentwintig dollar uit zijn eigen zak te lenen aan de inwoners van Jobra, zonder rente of afbetaaltermijn af te spreken.<sup>107</sup>

Omdat het probleem groter was dan deze selecte groep mensen, besloot Yunus bij de Janata Bank in Chittagong langs te gaan.<sup>108</sup> Hier werd hem verteld dat er geen leningen, hoe klein dan ook, werden verstrekt als er geen onderpand tegenover werd gesteld. Na afloop van de gesprekken met vele bankambtenaren kreeg Yunus het voor elkaar een lening van driehonderd dollar af te sluiten, mits hij voor de arme leners garant zou staan. Hierop volgde dat hij het enige aanspreekpunt vanuit de bank werd, want de bankmedewerkers wilden op geen enkele manier met de ware leners in contact komen. De uitkomst was dat het percentage terugbetalers onder deze groep mensen, die zonder onderpand hadden geleend, hoger lag dan bij leners met reguliere leningen. Achtennegentig procent van de mensen betaalden hun lening terug.<sup>109</sup>

Hoewel er verschillende verhalen over het ontstaan van microfinanciering bestaan, wordt deze passage over het algemeen erkend als de moderne herontdekking van het systeem in haar huidige vorm. Nadat het in het Bangladesh van de jaren '70 succesvol was gebleken, werd het idee bekend over de wereld. Globalisering maakte mondiale verspreiding mogelijk. Welbekende voorbeelden, naast de Grameen Bank in Bangladesh zijn Banco Sol in Bolivia en Bank Rakyat in

---

<sup>103</sup> Yunus en Jolis (2003), 35.

<sup>104</sup> 1 Taka is 100 Poisha. 1 Taka staat gelijk aan €0,01 op 22/06/2017. In 1976 was 1 Taka ongeveer €0,04 of \$0,04.

<sup>105</sup> Yunus en Jolis (2003), 47.

<sup>106</sup> In 1976 was \$0,02 ongeveer gelijk aan €0,02.

<sup>107</sup> Yunus en Jolis (2003), 50.

<sup>108</sup> Ibidem, 51.

<sup>109</sup> Ibidem, 59.

Indonesië. Het systeem van groepslenen werd gekopieerd naar andere landen met een ontwikkelende economie.<sup>110</sup>

### Sociaal onderpand

Reguliere banken vragen een onderpand wanneer zij een lening verstrekken, mede omdat zij hun klanten niet kennen. Microfinancieringsinstellingen daarentegen, willen hun klanten juist graag leren kennen. Het is een voorwaarde voor een krediet.

Binnen groepslenen worden kredietnemers verantwoordelijk gesteld voor de leningen van hun medegroepsleden, bekend onder de noemer sociaal onderpand. Groepen bestaan uit ongeveer vijf leden, en een lening wordt aan een groep verstrekt. Als een lener zijn lening niet komt aflossen, worden zijn groepsgenoten hierop aangesproken, en kan de bank het verschuldigde bedrag bij de andere kredietnemers opeisen. De groepsdruk maakt dat de leningen worden afgelost. Vertrouwen is het belangrijkste ingrediënt, zowel tussen de bank en klant, als tussen de groepsleden onderling. Hierdoor telt de persoonlijke relatie.

Het idee van een sociaal onderpand werkt goed voor microfinancieringsinstellingen, zij kunnen spreken over terugbetaalpercentages van boven de 95%. Wanneer iemand uit de leengroep een aflossing mist, wordt deze vaak automatisch overgenomen door een groepslid.

111

Tussen december 1997 en december 2005 nam het aantal MFI's toe van 618 naar 3133. Het aantal mensen dat een krediet ontving van deze instellingen steeg van 13,5 miljoen naar 113,3 miljoen. Vanwege de potentie die grote internationale spelers zagen in microfinanciering als instrument in de bestrijding van armoede, riepen de Verenigde Naties 2005 uit tot het Internationale Jaar van het Microkrediet. Voorts ontvingen Muhammad Yunus en de Grameen Bank in 2006 de Nobelprijs voor de Vrede. De prijs werd aan beiden verstrekt, vanwege hun inspanningen om economische en sociale ontwikkeling aan de basis te stimuleren. De redenatie hierachter is dat microfinanciering mensen de mogelijkheid biedt met armoede te breken, wat wordt gezien als een belangrijke voorwaarde voor het stichten van duurzame vrede.<sup>112</sup>

### 3.2 Van microkredieten naar inclusieve financiering

Nadat microfinanciering was bestempeld als een van de meest effectieve strategieën voor armoedebestrijding sinds lange tijd, werd het met open armen door de internationale gemeenschap ontvangen. Sinds dit moment is microfinanciering doorontwikkeld naar een systeem waarin

<sup>110</sup> Niels Hermes en Robert Lensink. 'Impact of Microfinance: A Critical Survey'. *Economic and Political Weekly*. Vol. 42.6. (Mumbai: Economic and Political Weekly, 2007), 462.

<sup>111</sup> <http://grameenresearch.org/grameen-group-lending-model/>, geraadpleegd op 14 juli 2017.

<sup>112</sup> [http://www.nobelprize.org/nobel\\_prizes/peace/laureates/2006/](http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2006/), geraadpleegd op 14 juli 2017.

inclusiviteit centraal staat. Muhammad Yunus kwam, zoals eerder beschreven, in de jaren '70 op het idee microkredieten aan arme mensen te verstrekken. Aanvankelijk leende hij het geld uit eigen zak, later trachtte hij een formele weg te creëren in het financiële dienstverkeer. Hij benaderde diverse banken, maar liep herhaaldelijk tegen weerstand aan. Het leek alsof hij en de bankiers een andere taal spraken. De bankiers benoemden het systeem waar ze in zaten, en de regels waar ze zich aan dienden te houden. Muhammad Yunus, op zijn beurt, was van mening dat het systeem bestaat om mensen te dienen, en niet andersom.

Het is voor banken significant duurder een lokale bank te onderhouden dan een grote bank in een stad, waar de klantenkring vele malen omvangrijker is. Waar dit vanwege economische voorspoed in westerse landen meestal geen probleem vormt, is in niet-westerse landen de praktijk anders. De infrastructuur is hier vaak minder goed, waardoor afgelegen gebieden moeilijk te bereiken zijn. Doordat banken in deze landen zich minder bewust zijn van hun dienstverlenende functie, kunnen ze daarnaast gemakkelijk bepaalde bevolkingsgroepen uitsluiten, wanneer ze deze als niet kredietwaardig beschouwen. In de praktijk leidt dit ertoe dat banken zich in deze landen uitsluitend in de steden vestigen, waardoor de bewoners van rurale gebieden weinig tot geen toegang hebben tot het financiële dienstverkeer. Zij worden uitgesloten van het bestaande financiële systeem en leven in financiële exclusie.

Voor deze moeilijk te bereiken mensen is het microkrediet eigenlijk bedacht. De wijze waarop Yunus het idee op de kaart zette werd door velen bejubeld. Het idee leek prachtig: het verstrekken van een kleine lening aan ondernemers, waarmee zij uit de vicieuze cirkel van armoede zouden kunnen komen. Dit idee paste zeer goed binnen het opkomende neoliberale economische systeem, waarbinnen het faciliteren van de vrije markt en eigen verantwoordelijkheid centraal stonden. Ondertussen bleek al snel dat niet alle mensen geboren ondernemers zijn. In de praktijk bleken veel micro-ondernemers de ideeën van hun burens over te nemen, waardoor de markt voor bepaalde producten of diensten oververzadigd was. Innovatie werd door geforceerd ondernemerschap vaak gedempt, doordat er een lening beschikbaar was voordat de ondernemer in spe op een innovatief bedrijfsidee kwam. Daarnaast kwam het vaak voor dat de boekhouding niet op orde was, of was de knowhow van het ondernemen afwezig. Het opzetten en uitvoeren van de bedrijfsplannen en het uiteindelijke managen bleken meer handen en voeten in de aarde te hebben dan verwacht. Een basis kennisniveau van ondernemen bleek essentieel. Een van de eerste toevoegingen aan het verstrekken van de microkredieten was dus educatie. Naast het verstrekken van de kleine leningen werd door MFI's een basiscursus bedrijfsvoering aan het systeem toegevoegd.<sup>113</sup>

---

<sup>113</sup> <http://www.microfinancegateway.org/>, geraadpleegd op 5 augustus 2017.

Naast een gebrek aan specifieke kennis waren er andere omstandigheden waardoor sommige bedrijven geen winst maakten. Wanneer er bijvoorbeeld brand uitbrak, of ingebroken werd, waren de ondernemers niet verzekerd. MFI's en NGO's besloten hierop dat de micro-entrepreneurs de mogelijkheid moesten krijgen verzekeringen af te sluiten, omdat veel leners zich ondanks goede inspanningen en succesvolle bedrijfsvoering alsnog in de schulden staken. Om een duurzaam bestaan op te bouwen is het noodzakelijk te kunnen sparen. Maar zonder toegang tot een bank, zit er niet veel anders op dan je geld onder je matras te bewaren als je wilt investeren in de lange termijn. Zodoende werd besloten dat er tevens geïnvesteerd moest worden in de toegang tot banken en rekeningen. Deze toevoegingen betekenen dat de focus op het verstrekken van kredieten langzamerhand verlegd van de leningen alleen, naar het gehele systeem van microfinanciering. Hieronder wordt niet alleen het verstrekken van de microkredieten verstaan, maar ook het systeem dat aan de kredieten ten grondslag ligt. Onder de term microfinanciering vallen onder andere educatie, verzekeringen, toegang tot spaar- en betaalrekeningen en overige financiële dienstverlening.

In 2014 werd het onderzoek 'A Billion to Gain?' gefinaliseerd, waarin het onderzoek naar de impact van groepslenen onder 2468 vrouwelijke leners in India en Ghana in werd gepubliceerd. Een eerste conclusie die werd getrokken was dat het percentage aan potentiële ondernemers rijkelijk overschat is.<sup>114</sup> Zoals eerder genoemd is niet iedereen een geboren entrepreneur. Sommige mensen kunnen zich de kwaliteiten van een ondernemer toe-eigenen met behulp van scholing, maar anderen hebben niet de goede zin of eigenschappen die voor een geslaagde onderneming nodig zijn. Voor ondernemerschap zijn daarnaast niet alleen ambitie en vaardigheden vereist, maar ook een innovatieve insteek is noodzakelijk. Om een succesvolle onderneming te onderhouden, dient er sprake te zijn van vraag en aanbod. Als er geen vraag is naar een bepaald product of een bepaalde dienst, zal een bedrijf in principe gedoemd zijn te mislukken. Dit blijkt uit het voorbeeld dat eerder genoemd werd, waarbij de ondernemer het idee van zijn burens kopieert. Een standje dat sinaasappelsap verkoopt kan heel lucratief zijn, bij een tweede verminderd de vraag in principe met vijftig procent, terwijl het aanbod met datzelfde percentage toeneemt. Dan moet de vraag groot zijn om als ondernemer nog steeds winst te kunnen maken. Bij het derde, vierde en vijfde standje wordt het steeds moeilijker financieel gezond te blijven. Behalve als de vraag zo groot is dat het aanbod nooit toereikend is. Hieruit werd opgemaakt dat niet iedereen in de wieg is gelegd om te ondernemen.

Toen Muhammad Yunus in de jaren '70 op het idee kwam kleine geldbedragen uit te lenen aan kleine ondernemers, was zijn doel deze mensen de mogelijkheid te bieden iets voor zichzelf op te bouwen. Inmiddels is uit diverse onderzoeken gebleken dat mensen die geen toegang hebben tot

---

<sup>114</sup> Gerben Hieminga en Israel J. Unger. 'A Billion to Gain? Social impact of microfinance in India and Ghana'. (Groningen: NpM platform for Inclusive Finance en ING, 2014), 23.

financiële diensten of producten, vaker in armoede leven. Hierdoor is de correlatie tussen financiële exclusie en armoede centraal komen te staan.<sup>115</sup> Vanwege nieuwe aandacht voor dit verband, is de focus verlegd van ondernemers naar alle mensen die in armoede leven. Niet alleen ondernemers, maar álle mensen zouden hierdoor toegang moeten krijgen tot financiële inclusie. Deze verbreding kunnen we terugvinden in de beleidswijzigingen van grote internationale organisaties. Mensen die een baan boven een eigen onderneming prefereren moeten dus ook toegang kunnen krijgen tot alle faciliteiten die onder microfinanciering verstaan worden. Om deze mensen te dienen wordt er ook geïnvesteerd in het midden- en kleinbedrijf (mkb), en is dit een belangrijk onderdeel van de werkzaamheden van de MFI's geworden.<sup>116</sup> Deze leningen overschrijden de bedragen van microkredieten, en worden mesokredieten genoemd.

Uit recent onderzoek blijkt dat veel geld bedoeld voor microfinancieringsprojecten verloren gaat aan corruptie. Hier wordt de laatste jaren meer aandacht aan besteed door instellingen die zich bezighouden met de thematiek. In lijn hiermee blijkt dat ook de toegang van MFI's tot landen met een hoge instabiliteit te beperkt is. Vanuit het perspectief dat alle mensen de kans moeten krijgen om tot financiële inclusie toe te treden, dus vanuit financiële exclusiviteit, zijn juist deze landen interessant. Zij zijn interessant omdat de toegang er niet is, terwijl die er wel zou moeten zijn. In sommige landen komt het voor dat de wet- en regelgeving ondernemers of mkb'ers tegenwerkt, terwijl in andere landen ondernemers juist gestimuleerd worden. Een stimulerende wet- en regelgeving blijkt een aandachtspunt voor de betrokken organisaties. Tot slot wordt het gebruik van nieuwe technieken en innovaties genoemd.<sup>117</sup>

Waar banken in de jaren '70 niets met arme mensen te maken wilden hebben, is door de opkomst van microfinanciering gebleken dat arme mensen kredietwaardig zijn. De terugbetaalpercentages van microleners zijn hoog, waardoor het voor banken veel interessanter werd leningen te verstrekken aan arme mensen. Het verstrekken van microkredieten bleek een onverwachts lucratieve bezigheid voor banken, wat er binnen het opkomende neoliberalisme in de jaren '90 voor zorgde dat ook vanuit de commerciële sector aandacht ontstond voor microfinanciering.<sup>118</sup>

In deze paragraaf is besproken dat er de afgelopen jaren een forse uitbreiding van microfinanciering heeft plaatsgevonden. Door de focus van microfinanciering steeds breder te maken en de doelgroep steeds groter, heeft er een aanzienlijke verschuiving plaatsgevonden binnen het

---

<sup>115</sup> <https://www.unsgsa.org/>, geraadpleegd op 7 augustus 2017.

<sup>116</sup> Hieminga en Unger (2014), 13.

<sup>117</sup> Ibidem, 24.

<sup>118</sup> Voor een schets van het opkomende neoliberalisme, zie paragraaf 2.1 van dit onderzoek.



microfinancieringsparadigma.<sup>119</sup> Niet alleen ondernemers zouden profiteren van financiële insluiting, maar ook arme mensen zonder de ambitie of het talent om ondernemer te worden wordt in theorie de mogelijkheid geboden toegang te krijgen tot het financiële dienstverkeer. Financiële inclusie tracht een antwoord te formuleren op uitsluiting, door in theorie iedereen de mogelijkheid te bieden toe te treden tot het paradigma van inclusiviteit.

### 3.3 Een kritisch perspectief op de inclusiviteit van inclusieve financiering

In eerste instantie lijkt inclusieve financiering een alternatief te bieden voor het denken in armoede en schuld. Door te redeneren vanuit het verband tussen financiële exclusiviteit en armoede, vraag ik me af of inclusieve financiering het onrecht van het neoliberalisme zou kunnen compenseren? Zou inclusieve financiering gezien kunnen worden als een alternatief op het neoliberalisme, of is het van zichzelf een neoliberaal systeem?

Microfinanciering ontstond in ruraal Bangladesh, en was aanvankelijk gericht op micro-ondernemers. Door hen een microkrediet te verstrekken kregen zij de mogelijkheid hun onderneming uit te breiden. Inmiddels is het onder de noemer financiële inclusie overgegaan in het paradigma waarin inclusiviteit centraal staat. Het idee van de Grameen Bank is overgenomen door grote internationale spelers als de Wereldbank, het IMF, en vele NGO's en INGO's. Als systeem past microfinanciering naadloos in het moderniseringsproject en de neoliberale visie die westerse actoren hebben op armoedebestrijding. Naast het moderniseren van deze landen, kan met behulp van microfinanciering het westerse financiële systeem aan deze mensen worden uitgelegd. De antropoloog David Graeber geeft kritiek op het beleid van het IMF, omdat neoliberale hervormingen verwacht worden van landen die een lening van het fonds aannemen.<sup>120</sup> Deze lijn van denken zou doorgezet kunnen worden als we het over inclusieve financiering hebben. In deze paragraaf worden een aantal kritische punten ten opzichte van inclusieve financiering besproken, aan de hand van de concepten die in het eerste hoofdstuk zijn behandeld.

Binnen inclusieve financiering wordt structurele ongelijkheid onvoldoende bevestigd. In zijn bespreking over de Grameen Bank geeft de politicoloog Mustapha Kamal Pasha aan dat microfinanciering de focus verlegt van ongelijkheid naar het verminderen van armoede.<sup>121</sup> De diepere vragen die ten grondslag liggen aan de uitgesloten situatie waar bepaalde mensen in verkeren, worden hierdoor aan de kant geschoven. Het onderwerp over de groeiende ongelijkheid in de wereld, maar ook de ongelijkheid op nationale schaal, blijft binnen dit perspectief onberoerd. Het is een

---

<sup>119</sup> Marguerite S. Robinson. *The Paradigm Shift in Microfinance: A Perspective from HIID*. (Bermuda: Harvard Institute for International Development, 1995).

<sup>120</sup> Graeber (2012), 17.

<sup>121</sup> Pasha (2014), 436.

systeem waarin de effecten goed te meten zijn en precies uit te drukken. Doordat mensen met behulp van hun lening al snel meer dan \$1,25 per dag te besteden hebben, stijgen ze al snel op uit de categorie die bekend staat onder de term extreme armoede. Mensen zijn hierdoor in theorie niet meer extreem arm, maar dit hoeft niets te zeggen over de verschillen tussen arm en rijk.

Binnen inclusieve financiering wordt uitgegaan van een dominante opvatting van moderniteit, zoals die in het Westen bestaat. Deze dominante opvatting van de manier waarop een financieel systeem behoort te functioneren, wordt door het gebruik van microfinanciering opgelegd aan andere landen. Binnen dit systeem wordt opnieuw de verantwoordelijkheid voor armoede en vooruitgang bij het individu gelegd, terwijl de structuren waarin macht zich manifesteert onaangetast blijven. Er wordt verantwoordelijkheid bij arme mensen gelegd, zonder dat ze deze werkelijk kunnen nemen. Hun levens worden bepaald door de initiatiefnemers van de microfinancieringsprojecten. Het systeem leunt op het idee bepaalde gewoontes aan te leren, zoals competitiviteit. De mogelijkheid tot het creëren van alternatieve toekomsten wordt hierdoor sterk beperkt. Er wordt uitgegaan van een dominante opvatting van ontwikkeling, op de manier waarop die in het Westen heeft plaatsgevonden. Door competitiviteit naar de voorgrond te schuiven wordt gesuggereerd dat het neoliberale denken nodig is om te overleven. Het proces centreert zich hierdoor niet alleen meer rond het moderniseren van andere samenlevingen, maar ook rond het bijbrengen van vaardigheden om de markt te begrijpen en het omarmen van efficiëntie, productiviteit en kostenbesparing.<sup>122</sup> Hierdoor wordt het idee van meerdere moderniteiten aan de kant geschoven, doordat het westerse systeem naar voren wordt geschoven als de manier waarop ontwikkeling plaatsvindt.<sup>123</sup>

Inclusieve financiering is gebaseerd op de westerse en moderne constructie van schuld. Binnen het microfinancieringsparadigma wordt een situatie van gelijkheid gepropageerd. Dit gaat echter in de praktijk op verschillende niveaus niet op. De debiteuren bouwen een schuld op bij de kredietverstrekkers, waardoor zij geen gelijke relatie met elkaar hebben. Doordat schuld een sterke morele grip heeft over mensen, ligt binnen dit principe een sterke machtsverhouding verborgen. Moraliteit zelf komt te worden gezien als een kwestie van het nemen van verantwoordelijkheid of het afbetalen van schulden.<sup>124</sup> De leners mogen geld lenen, maar alleen op de voorwaarden van de kredietverstrekkers. Ook ligt er veel druk op het laten slagen van de ondernemingsplannen, want totdat het verschuldigde bedrag is terugbetaald zal deze machtsrelatie blijven bestaan. In theorie zijn ze hierna pas 'vrij'.

---

<sup>122</sup>Pasha (2014), 436.

<sup>123</sup> Eisenstadt (2000), 1-29.

<sup>124</sup> Graeber (2012), 4.

Binnen inclusieve financiering bestaat een bepaald idee van de maatschappij, waarbinnen een individualistisch mensbeeld centraal staat. De manier waarop gemeenschappen gezien worden is gebaseerd op de wijze waarop dat gebeurt binnen een westerse vorm van moderniteit. Er is veel geschreven over de rol van de gemeenschap in niet-westerse landen. Over het algemeen wordt de gemeenschap als een relevant concept beschouwt, wat tegenover de neoliberale opvatting van moderniteit van westerse ervaringen wordt gezet.<sup>125</sup> Het klopt dat de neoliberale moderniteit niet genoeg aandacht heeft geschonken aan het idee van gemeenschap, maar door individualisme tegenover gemeenschapsdenken te zetten, vervallen we in het denken in tegenstellingen van moderniteit die dit onderzoek bekritiseert. Deze twee concepten staan niet tegenover elkaar, en sluiten elkaar niet uit. Doordat het individualisme een hegemoniale status heeft verkregen, is het noodzakelijk meer aandacht voor het idee van de gemeenschap te creëren. Zeker in het geval van een systeem van groepslenen, waarin de gemeenschap een cruciale rol speelt.<sup>126</sup>

Binnen microfinanciering neemt groepslenen een belangrijke rol in. Groepslenen gaat uit van een oriëntalistische opvatting van het individu en de gemeenschap in niet-westerse samenlevingen. Doordat het systeem aan hen opgedrongen wordt, gaat het voorbij aan de lokale gewoontes van mensen. Mensen worden onder druk gezet verantwoordelijk voor zichzelf, maar ook voor elkaar te nemen. Hierdoor kunnen conflicten ontstaan, doordat het soms voorkomt dat een groepslid de lening niet aflost, en een ander groepslid hiervoor verantwoordelijk wordt gesteld.<sup>127</sup> Hoewel dit voor MFI's een goed werkend systeem is, hoeft dit voor de leners niet zo te zijn. Het gaat uit van een aantal problematische assumpties. Ten eerste speelt ook hier de morele grip van schuld parten, en wordt de leners opgelegd hetzelfde mechanisme toe te passen als op macroniveau bestaat. Ten tweede hebben mensen in landen waar MFI's opereren vaak een minder individualistische instelling dan mensen in westerse landen. Doordat leners verantwoordelijk gemaakt worden voor hun eigen individuele lening, maar tegelijkertijd afhankelijk zijn van andere groepsgenoten, kan het systeem van groepslenen leiden tot onderlinge conflicten.

Het gevolg van deze knelpunten is dat binnen inclusieve financiering vormen van insluiting en uitsluiting impliciet blijven bestaan, doordat zij niet worden bevestigd. Mensen die een microkrediet

---

<sup>125</sup> Zie bijvoorbeeld: Partha Chatterjee. *'The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories'*. (Princeton: Princeton University Press, 1993).

<sup>126</sup> Binnen groepslenen worden kredietnemers verantwoordelijk gesteld voor de leningen van hun medegroepsleden, bekend onder de noemer sociaal onderpand. Groepen bestaan uit ongeveer vijf leden, en een lening wordt aan een groep verstrekt. Als een lener zijn lening niet komt aflossen, worden zijn groepsgenoten hierop aangesproken, en kan de bank het verschuldigde bedrag bij de andere kredietnemers opeisen. Onder andere door de groepsdruk worden de leningen afgelost.

<sup>127</sup> D. Rajesekhar. 'Problems and Prospects of Group Lending in NGO Credit Programmes in India.' *Savings and Development*. Vol. 20.1. (Bergamo: Centre for Socio-economic Dynamics and Cooperation of the University of Bergamo, 1996), 79-104.

krijgen treden toe tot het dominante neoliberale financieringssysteem. Inclusieve financiering blijft dus eigenlijk bijdragen aan de constructie van mensen als subaltern. Doordat mensen de mogelijkheid, of de kans, wordt aangeboden tot ons systeem toe te treden om zelf uit extreme armoede te stappen, worden zij zelf verantwoordelijk gemaakt voor hun situatie. Naast de groep mensen die de mogelijkheid krijgt gebruik te maken van de diverse microfinancieringsdiensten en producten, is er ook een groep mensen die deze mogelijkheid niet krijgt. Een voorbeeld hiervan zijn de mensen die leven in landen met een hoge instabiliteit. Hier wordt door grote MFI's aandacht aan besteed, en het is een van de speerpunten ook deze mensen te bereiken. Desalniettemin is er een grote groep mensen die buiten de lijnen van de hegemoniale machten blijven bestaan. Deze subalterne groepen blijven bestaan in financiële exclusie.

### 3.4 Reflectie

In dit hoofdstuk is besproken hoe inclusieve financiering een antwoord op uitsluiting formuleert. In de jaren '70 is in Bangladesh een idee ontstaan ten behoeve van armoedereductie, namelijk microfinanciering. Dit is omarmd en vervolgens verspreid door westerse actoren. Financiële inclusie tracht een antwoord te formuleren op uitsluiting, door in theorie iedereen de mogelijkheid te bieden toe te treden tot het paradigma van inclusiviteit. Binnen het systeem kunnen echter een aantal knelpunten geformuleerd worden. Ten eerste wordt binnen inclusieve financiering structurele ongelijkheid onvoldoende bevestigd, doordat het de focus weghaalt van ongelijkheid naar het verminderen van armoede.<sup>128</sup> Ten tweede wordt binnen inclusieve financiering uitgegaan van een dominante opvatting van moderniteit, zoals die in het Westen bestaat. Hierdoor wordt het idee van meerdere moderniteiten aan de kant geschoven, doordat het westerse systeem naar voren wordt geschoven als de manier waarop ontwikkeling plaatsvindt.<sup>129</sup> Ten derde is inclusieve financiering gebaseerd op de westerse en moderne constructie van schuld.<sup>130</sup> Binnen dit kader is groepsleden problematisch. Ten vierde bestaat er een andere conceptie van het individu en de gemeenschap, een ander probleem dat zich binnen groepsleden manifesteert.<sup>131</sup>

Binnen inclusieve financiering kunnen een aantal processen van othering geïdentificeerd worden. De arme mens wordt weggezet als de Ander, die los van het Westen bestaat.<sup>132</sup> In het construeren van een beeld van de Ander, wordt in dit geval voorbijgegaan aan de diversiteit van de gebieden waarin de inclusieve financieringsprojecten bestaan.<sup>133</sup> Over het algemeen wordt het

---

<sup>128</sup> Pasha (2014), 436.

<sup>129</sup> Eisenstadt (2000), 1-29.

<sup>130</sup> Graeber (2012), 4.

<sup>131</sup> Rajesekhar (1996), 79-104.

<sup>132</sup> Baumann en Gingrich (2004), 3-17.

<sup>133</sup> Said (1978).

standpunt ingenomen dat processen van othering sterk verbonden zijn met macht en kennis. Wanneer andere groepen worden weggezet als de Ander, worden de door ons waargenomen zwakheden aangeduid, om onszelf te positioneren als de betere, en de sterkere. Het impliceert een hiërarchie, en streeft naar het houden van de macht die we al hebben. Deze processen vonden tijdens het koloniale tijdperk plaats, maar kunnen, wellicht in mindere mate, ook geïdentificeerd worden binnen inclusieve financiering. David Graeber bekritiseert het beleid van het IMF, omdat zij neoliberale hervormingen zouden verwachten in ruil voor een lening. Deze lijn van denken kan doorgezet worden op de praktijk van financiële inclusie, doordat arme mensen worden uitgenodigd deel te nemen aan het neoliberale spel, maar het moeten spelen volgens de regels van de kredietverstrekkers.

Een ander perspectief waarop inclusieve financiering geen antwoord geeft op uitsluiting, kan gevonden worden in het perspectief van de mensen zelf. Onderzoek van de Consultative Group to Assist the Poor (CGAP) laat zien dat onder andere moslims de diensten en producten van inclusieve financiering afwijzen.<sup>134</sup> De conventionele inclusieve financieringsproducten en diensten zijn niet in lijn met de verschillende interpretaties van sharia. Onderzoeken die gedaan zijn in onder andere Syrië, Jordanië en Algerije wijzen uit dat 20 tot 40% van de respondenten vanwege religieuze redenen geen gebruik maakt van conventionele microkredieten.<sup>135</sup> Ook wanneer hier wel gebruik van wordt gemaakt, blijkt dat velen – wanneer zij de keuze zouden hebben – financiële producten zouden verkiezen die in overeenstemming zijn met hun geloof, boven de conventionele producten waar ze tegenwoordig gebruik van maken.<sup>136</sup> Hier is een oplossing op bedacht in de vorm van islamitische inclusieve financiering. Deze financieringsvorm combineert inclusieve en islamitische financiering, en vormt in die zin een antwoord op de behoefte van moslims. Hoewel het idee al een aantal jaren bestaat, komt het niet echt van de grond. In 2007 werd in opdracht van de CGAP een onderzoek uitgevoerd, waaruit bleek dat er in 2008 380.000 klanten waren van islamitische microfinanciering, wat destijds neerkwam op ongeveer 1,5% van alle uitstaande microfinancieringsdiensten.<sup>137</sup> Dit, terwijl ongeveer 72% van de mensen die leven in landen met een moslimmeerderheid geen gebruik maken van formele financiële middelen.<sup>138</sup> Waarom is het percentage van islamitische microkredieten zo laag? Om een antwoord te formuleren op deze vraag, wordt in het volgende hoofdstuk ingegaan op het islamitische financieringssysteem, worden de mogelijkheden voor islamitische inclusieve financiering binnen dit systeem onderzocht.

---

<sup>134</sup> De Consultative Group to Assist the Poor (CGAP) is een wereldwijd partnerschap van 34 organisaties die zoeken naar financiële integratie. CGAP is gehuisvest in de Wereldbank.

<sup>135</sup> Karim, Tarazi en Reille (2008), 1.

<sup>136</sup> Ibidem, 5.

<sup>137</sup> Karim, Tarazi en Reille (2008), 1.

<sup>138</sup> Honohan (2007).

## Hoofdstuk 4 – Islamitische Financiering

Islamitische financiering is een vorm van financieren gefundeerd op religieuze voorschriften. Dit staat in contrast met westerse financieringssystemen, waarin de rol van religie vaak zo klein mogelijk wordt gehouden. Vanuit een westerse benadering van moderniteit staat secularisme centraal in het vormen van een maatschappij, en dus ook in economieën en binnen financiering. Islamitische financiering is onderdeel van een wereldwijde groeimarkt, en er komt steeds meer aandacht voor het systeem. Nu blijkt dat het systeem de potentie tot snelle groei heeft, vraag ik me af of er ook onderzoek gedaan wordt naar de potentiële rol van religie in financiering. Om dit te toetsen staat in dit hoofdstuk de volgende deelvraag centraal: *Hoe verhoudt islamitische financiering zich tot westerse opvattingen over financieringssystemen?* Ik start met een korte historie van het financieringssysteem, waarna ik zal kijken naar de rol die rechtsscholen momenteel spelen binnen het systeem. Vervolgens wordt ingezoomd op een aantal financieringsproducten, waarin de mogelijkheid voor islamitische inclusieve financiering wordt onderzocht. Tot slot wordt gekeken naar inclusiviteit en de relatie van het systeem met het dominante neoliberale systeem.

### 4.1 Korte historie

Binnen de islam nemen de voorschriften over hoe gelovigen dienen te handelen een belangrijke plaats in. Het geheel van deze regels wordt de sharia genoemd.<sup>139</sup> Islamitische financiering is een vorm van financieren die is gebaseerd op de sharia. Moslims zien de sharia als van God gegeven. Om erachter te komen wat de geboden en verboden zijn, is een menselijke interpretatie van de sharia ontwikkeld. Deze jurisprudentie wordt fiqh genoemd, en kent diverse varianten.<sup>140</sup> Het islamitische financieringssysteem neemt menselijke waardigheid en intentionaliteit in ogenschouw, en staat overdenkingen toe over de plek van een economie binnen een maatschappij. Het is een systeem dat bestaat op basis van risicodeling en participatie, er bestaat een terughoudende houding ten opzichte van financiering op basis van leningen, en alleen transacties op wezenlijke goederen en diensten zijn toegestaan.<sup>141</sup>

---

<sup>139</sup> De letterlijke betekenis van sharia is: het pad dat naar het water leidt, het pad dat gevolgd moet worden. Sharia verwijst binnen islam naar het geheel aan regels over hoe gelovigen dienen te handelen. De basis ligt bij fiqh, de jurisprudentie of menselijke interpretatie van sharia. Zie: Peters (2009), 141-148.

<sup>140</sup> Peters (2009), 141.

<sup>141</sup> Anne Marieke Schwencke. *'Islamitisch financieren: een duurzaam alternatief?'* (Utrecht: Kenniscentrum Religie en Ontwikkeling (KCRO), 2013), 14.

Islamitische financiering is een financieringsvorm die gebaseerd is op principes van de Koran, Hadith, Soenna en fiqh.<sup>142</sup> Als kernprincipes worden de volgende pijlers genoemd:

1. *Riba*, het verbod op rente.
2. *Gharar*, het verbod op het nemen van te omzeilen risico's.
3. *Maysir*, het verbod op gokken.
4. Het verbod op het investeren in zaken die in strijd zijn met islamitische voorschriften, zoals alcohol, pornografie, tabak, casino's, verboden voedsel als varkensvlees en wapenhandel.<sup>143</sup>

Om licht te kunnen werpen op de rol van religie binnen het islamitische financieringssysteem, bespreekt deze eerste paragraaf kort de ontstaansgeschiedenis.

Een van de grondleggers van ideeën over een islamitische economie is de journalist en fundamentalistisch theoloog Sayyid Abu al-A'la Mawdudi (1903-1979). Mawdudi heeft grote invloed gehad op de politiek van Pakistan, en staat bekend als een van de toonaangevers in de interpretatie van islam in de twintigste eeuw. Thuisgeschoold zijnde, kwam hij pas als adolescent in aanraking met het beleid van de Britse koloniale overheersers, leerde Engels en ging westerse kleding dragen. Halverwege de jaren 20 sloeg hij een ander pad in, en bekritiseerde de greep die de westerse cultuur en westerse ideeën hadden over islamitische intellectuelen. Hij wilde overbrengen dat islam een eigen manier van leven heeft, een eigen cultuur, eigen politieke en economische systemen, een eigen filosofie en een eigen educatiesysteem. Hij beschouwde van al deze disciplines de islamitische variant als superieur ten opzichte van die van het Westen, en alles wat de westerse beschaving zou kunnen bieden. Hij wilde islamitische academici van het in zijn ogen verkeerde idee bevrijden, dat zij ook maar iets van anderen moesten lenen op het gebied van cultuur en beschaving.<sup>144</sup>

Nog voor de opdeling van Brits-Indië in 1947, sprak Mawdudi in 1941 al over een islamitische economie. India, maar voornamelijk het Dominion Pakistan, bleek met haar islamitische bevolking een vruchtbare bodem voor het ontkiemen van ideeën over een islamitische economie.<sup>145</sup> In andere gebieden, gedomineerd door westerse culturen, werd islam zelden serieus genomen door het koloniale bewind. Islam werd door niet-moslims beschouwd als een teruggang in tijd en ontwikkeling,

---

<sup>142</sup> Koran: het islamitische heilige boek.

Hadith: overleveringen van de Profeet Mohammed.

Soenna: de manier van Mohammed zoals gekend via de Hadith.

Fiqh: aan sharia ontleende jurisprudentie.

<sup>143</sup> Ayub (2007), 44, 57 en 61.

<sup>144</sup> F.C.R. Robinson. 'Mawdudi'. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, en W.P. Heinrichs eds. (Leiden: Brill Publishers, 1960-2009), online geraadpleegd op 28 augustus 2017.

<sup>145</sup> Dominion Pakistan zou later verdergaan in de vorm van de onafhankelijke staten Pakistan en Bangladesh.

een idee dat nog steeds in het Westen teruggevonden kan worden.<sup>146</sup> Mawdudi bekritiseerde op zijn beurt bestaande politieke en economische systemen, en zag democratie en secularisme als een en hetzelfde systeem. Secularisme beschouwde hij als een wereldbeeld dat islam ontkent, en democratie als een methode om het secularisme te institutionaliseren.<sup>147</sup> Hij beargumenteerde dat een seculiere staatsinrichting voor een moslim niet te legitimeren was. Binnen de afwijzing van deze westerse economische en politieke systemen kwam een beweging van verzet tegen het dominante idee van staatsinrichting op. Naar aanleiding van de visie van Mawdudi kwam hierdoor een beweging op, die startte met het ontwikkelen van een islamitisch economisch systeem.

Tijdens deze ontwikkelingsfase besloot Mawdudi al vrij snel het communistische ideaal van de hand te doen. Volgens hem keurt de islamitische theologie geen enkele politieke of economische organisatie goed, waarbinnen het individu door de maatschappij wordt ondergesneeuwd. De persoonlijkheid van ieder individu dient te floreren binnen het systeem van de maatschappij, en niet teniet te worden gedaan.<sup>148</sup> Het nationaliseren van alle productie zou leiden tot strikte sociale controle, ofwel dictatorschap. Mawdudi beargumenteerde dat het fascisme en nationaalsocialisme in dit opzicht net zo slecht waren als het communisme. Tegelijkertijd beschouwde hij islam ook niet als een religie van totale vrijheid, aangezien dat de weg zou openen voor individuen zichzelf te verrijken ten koste van de samenleving als geheel. De gulden middenweg moest worden gevonden, welke in harmonie zou zijn met islamitische theologie.<sup>149</sup>

In Pakistan verschilden de ideeën over hoe een islamitische economie eruit zou moeten zien aanzienlijk, waardoor de ontwikkeling een aantal decennia stagneerde. Mawdudi stelde zich ten doel een fundamentalistische theocratie te stichten, welke op de gehele wereld van toepassing zou zijn. Veel van zijn collega-wetenschappers vonden zijn ideeën te conservatief. In lijn met de leer van Mawdudi werd de volgende stap in de ontwikkeling van een islamitische economie in 1979 gezet, toen President Muhammad Zia ul-Haq besloot dat op rente gebaseerde transacties geleidelijk afgeschaft dienden te worden. Banken werden geboden rentevrije alternatieven aan te bieden, en binnen vijf jaar volledig overgestapt te zijn naar rentevrij bankieren. Met het verstrijken van de jaren bleek het lastiger dan voorzien een volledig rentevrij banksysteem in Pakistan te installeren. Bedrijven, banken, en overheid stuitten op veel praktische problemen. Tot op heden wordt gezocht naar een goed alternatief, een systeem met islamitische grondslagen dat in de praktijk goed werkt. Momenteel is het

---

<sup>146</sup> Butler (2008), 6.

<sup>147</sup> Irfan Ahmad. *'Islamism and Democracy in India: The Transformation of Jamaat-e-Islami'*. (Princeton: Princeton University Press, 2009), 72.

<sup>148</sup> Hans Visser. *'Islamic Finance, Principles and Practice'*. (Cheltenham: Edward Elgar Publishing Limited, 2009), 2.

<sup>149</sup> Ibidem, 3.



grootste gedeelte van het bankieren in Pakistan rentevrij, maar op rente gebaseerde transacties komen nog steeds voor.<sup>150</sup>

Ongeveer gelijktijdig met de zoektocht naar een islamitisch antwoord op het communisme en het westerse kapitalisme in Pakistan, ontstond een ontdekkingstocht naar de praktische invulling van islamitische waarden en normen binnen de economie in Egypte. Onder leiding van de Moslimbroederschap ontstonden in de jaren '60 van de vorige eeuw de eerste islamitische banken in Egypte. Deze initiatieven dienden lokale gemeenschappen, op coöperatieve basis. De banken boden rentevrije spaar- en kredietmogelijkheden aan.<sup>151</sup> De Moslimbroederschap speelde ook een belangrijke rol in het vestigen van de eerste islamitische bank in Soedan in 1977, de Faisal Islamic Bank.<sup>152</sup> Vanaf de jaren '70 kwam de ontwikkeling van islamitische financiering in een stroomversnelling. Met de oprichting van de Dubai Islamic Bank ontstond in 1976 de eerste commerciële islamitische bank. De eerste internationale islamitische financiële instelling, de Islamic Development Bank, werd een jaar later gesticht, in 1977.<sup>153</sup> Conferenties georganiseerd door een veelheid aan instellingen, regeringen en organisaties hebben een cruciale rol gespeeld in de ontwikkeling van islamitisch bankieren. Na afloop van de Jom Kipoeroorlog in 1973 werd een olie-embargo ingesteld door Arabische olieproducerende landen, gericht tegen het Westen. De oliecrisis van 1973 die hierop volgde leidde tot een toename aan inkomsten, wat een snelle ontwikkeling van de islamitische banksector als gevolg had. Door globalisering verspreidde islamitische financiering zich in versneld tempo over de wereld.

Vanuit postkolonialistische stromingen binnen sociale wetenschappen kan de opkomst van islamitisch financieren gezien worden als een manier om de eigen identiteit tegenover die van het kapitalistische Westen te zetten, en, tot de val van de Sovjetunie, tegenover die van het socialistische Oosten. In de zoektocht naar eigen identiteit, zou vanuit dit perspectief het verlangen zijn ontstaan naar een toepassing waarmee het islamitische gedachtengoed over economische ontwikkeling in praktijk gebracht kon worden. Dit lukte niet binnen de bestaande systemen. De opkomst van het islamitische banksysteem kan vanuit dit kader gezien worden als een streven te voorkomen dat moslims zouden assimileren in de door de westerse cultuur gedomineerde globaliserende wereld.<sup>154</sup>

Het ontstaan van het islamitische financieringssysteem kan echter niet alleen verklaard worden vanuit het afzetten tegen dominante machten. Het afzetten tegen dominante machten is een perspectief dat veel van de literatuur geschreven over dit onderwerp kenmerkt. Een waardevolle

---

<sup>150</sup> Visser (2009), 5.

<sup>151</sup> Schwencke (2013), 16.

<sup>152</sup> Visser (2009), 6.

<sup>153</sup> Schwencke (2013), 16.

<sup>154</sup> Visser (2009), 1.

analyse zou kunnen komen vanuit de groep zelf. Het is namelijk moeilijk als buitenstaander stem te geven aan iemand van binnen de groep.<sup>155</sup> De opkomst van het islamitisch financieren zou namelijk ook verklaard kunnen worden vanuit de behoefte van moslims religieuze invulling te geven aan hun dagelijkse leven. Uit verschillende onderzoeken blijkt dat moslims behoefte hebben aan een vorm van financieren die in lijn is met hun geloof.<sup>156</sup> Precies daar dient meer aandacht voor te komen in het onderzoek dat gedaan wordt naar dit onderwerp. Niet zozeer vanuit een postkoloniaal perspectief, maar eerder vanuit het discours van het dagelijkse leven, het leven van religie en de manier waarop het leven wordt geleefd.

Deze korte geschiedenis illustreert een aantal zaken. De eerste initiatieven ontwikkelden zich in Pakistan. Door bestaande machtsstructuren die zich uitten in politieke en economische belangen in andere islamitische landen, bleek juist in Pakistan ruimte te bestaan voor dit ontwikkelingsproces. In andere gebieden waren westerse machten dominant aanwezig, waardoor de ontwikkeling van een islamitische economie tegengehouden werd. Dit kan verklaard worden met behulp van het idee van een moderniteitsproject.<sup>157</sup> Islam werd gezien als een stap terug in de tijd, weg van moderniteit, en niet het juiste pad van ontwikkeling.<sup>158</sup> Het zou een traditioneel obstakel zijn dat progressie zou tegenhouden.<sup>159</sup> In de jaren '70 kreeg islamitische financiering voeten aan aarde in andere islamitische landen, en werden banken in Egypte, Soedan en de Golfregio gevestigd. Door het korte bestaan van het financieringssysteem, is het momenteel nog steeds in volle ontwikkeling. Een van de onderwerpen die centraal staat in deze ontwikkeling betreft de plaats van de rechtsscholen. Hoe hebben zij invloed op de praktijken van islamitische banken? En hoe verhouden zij zich tot elkaar op een globaal niveau?

## 4.2 Rechtsscholen

Islamitisch bankieren is een vorm van bankieren in lijn met de principes van sharia. Sharia omvat alle islamitische voorschriften, welke worden bestudeerd in de fiqh wetenschappen. Deze bestudering is fundamenteel religieus en er bestaan diverse varianten, afkomstig uit verschillende tradities. Rechtvaardigheid en gelijkheid zijn belangrijke principes binnen interpretaties van sharia die betrekking hebben op islamitische financiering, om te verzekeren dat geen van de betrokken partijen bij een transactie wordt uitgebuit. Om te verzekeren dat financiële producten en diensten in lijn zijn met deze principes, maken islamitische financiële instituties gebruik van een sharia bestuur. Een sharia

---

<sup>155</sup> De Kock (1992), 46.

<sup>156</sup> Karim, Tarazi en Reille (2008), 1.

<sup>157</sup> Asad (2003), 13.

<sup>158</sup> Butler (2008), 6.

<sup>159</sup> Arce en Long (2000), 5.

bestuur van een financiële instelling bestaat uit islamgeleerden met specifieke kennis over financiële zaken.

Alle islamitische geleerden zijn het erover eens dat de Koran de kern is van islamitische wetgeving.<sup>160</sup> Over de andere bronnen van islamitisch recht bestaan discussies. Toen sharia vorm begon te krijgen in de eerste eeuwen van islam, ontstonden er verschillende rechtsscholen, *madhhabs*, die het islamitische recht op verschillende manieren interpreteerden.<sup>161</sup> Binnen de soennitische islam zijn er vier dominante stromingen overgebleven, namelijk het *hanafisme*, *malikisme*, *sjafisme*, en het *hanbalisme*.<sup>162</sup> Iedere rechtsschool heeft een eigen doctrine ontwikkeld, maar ze zijn vergelijkbaar in brede voorschriften.<sup>163</sup> Ook in het sjiisme bestaan verschillende rechtsscholen, maar deze worden in dit onderzoek buiten beschouwing gelaten. De reden hiervoor is dat in Iran, waar het sjiisme voornamelijk voorkomt, een unieke binnenlandse bankindustrie bestaat die nauwelijks overeenkomt met de vorm van financiers die in dit onderzoek wordt besproken.

Hoewel er tussen de verschillende rechtsscholen verdeeldheid bestaat over een breed scala aan onderwerpen, blijkt dat zij het in het geval van financiering het in grote lijnen met elkaar eens zijn. Hier liggen verschillende oorzaken aan ten grondslag. Ten eerste worden de sharia besturen van financiële instellingen bij voorkeur samengesteld uit islamgeleerden afkomstig uit de verschillende rechtsscholen.<sup>164</sup> Zij wisselen op regelmatige basis ideeën uit, en zijn net als iedere moslim, vrij standpunten van een andere school in te nemen dan degene waar zij toe behoren. Gezamenlijk komen ze tot bepaalde besluiten, waardoor latere meningsverschillen zeldzaam zijn. Ten tweede blijkt dat er door de snelle groei van islamitische financiering een tekort aan islamitische geleerden is die plaats kunnen nemen in de sharia besturen.<sup>165</sup> Een van de oorzaken die hiervoor wordt genoemd is dat er een specifiek profiel wordt gevraagd van de geleerden, zij dienen over kennis van zowel sharia als financiën te beschikken.<sup>166</sup> Veel van de geleerden die aan dit profiel voldoen, zitten in besturen van verschillende instellingen. Mede hierdoor zijn de jurisprudenties van islamitische financiële instellingen zeer vergelijkbaar, en de verschillen gering. Ten derde kan een mogelijke verklaring gevonden worden in de bronnen van de sharia zelf. De tradities van de rechtsscholen zijn veel ouder

---

<sup>160</sup> Bashar H. Malkawi. 'Shari'ah Board in the Governance Structure of Islamic Financial Institutions'. *The American Journal of Comparative Law*. Vol. 61.3. (Oxford: Oxford University Press, 2013), 542.

<sup>161</sup> Fiqh: aan sharia ontleende jurisprudentie. Zie: Peters (2009), 141-148.

<sup>162</sup> Voor meer informatie over de diverse rechtsscholen, zie: Ed. 'Madhhab'. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel en W.P. Heinrichs. (Leiden: Brill Publishers, 1960-2009), online geraadpleegd op 28 augustus 2017.

<sup>163</sup> David Bonderman. 'Modernization and Changing Perceptions of Islamic Law'. *Harvard Law Review*. Vol. 81.6. (Cambridge: The Harvard Law Review Association, 1968), 1174.

<sup>164</sup> Allen & Overy. *'Islamic Microfinance Report'*. (Londen: Allen & Overy LLP, 2009), 8.

<sup>165</sup> Clifford Chance. *'Introduction to Islamic finance'*. (Dubai: Clifford Chance LLP, 2013), 2.

<sup>166</sup> Idem.

dan de shariabesturen van deze instellingen. Verschillende interpretaties van het renteverbod, bijvoorbeeld, hadden dus in principe al eeuwen naast elkaar kunnen bestaan. In dat geval hadden de besturen het veel moeilijker gehad.

Binnen islamitische financiële instellingen werken geleerden momenteel op religieus gebied met elkaar samen.<sup>167</sup> Dit kan gedeeltelijk verklaard worden door de snelle groei van het islamitische financiële systeem. Wellicht dat er in de toekomst meer verdeeldheid ontstaat, maar momenteel zijn de geleerden het over de algehele linie met elkaar eens, en op details kunnen zij van mening verschillen. In theorie is het doel hiervan het verbeteren van het systeem, en ook in de praktijk worden in overleg keuzes gemaakt over de aangeboden producten en diensten van islamitisch financieren. Dit past binnen het kader van een economie van vertrouwen, waarin samen wordt gekeken hoe zaken het beste vorm kunnen krijgen. Niet competitiviteit, maar juist samenwerking staat centraal. Precies dit zou gezien kunnen worden als de inclusiviteit waar internationale organisaties naar op zoek zijn.

### 4.3 Financieringsproducten

In het islamitische financieringssysteem is het ideaal een systeem op basis van winstdeling en partnerschap. Er bestaat een verbod op *riba*, het vragen van rente. De meeste islamitische geleerden geloven dat het vragen van rente verboden is, maar tussen de verschillende rechtsscholen bestaan subtiele verschillen in de interpretatie hiervan.<sup>168</sup> Dit in ogeschouw genomen, zijn er twee financieringsmogelijkheden die volgens soennitische islamitische geleerden wel in lijn zijn met de leer van de Koran en de Soenna. Onder deze twee mogelijkheden vallen tal van constructies, en in deze paragraaf zal ik drie kort bespreken, waarvan twee onder de eerste en een onder de tweede mogelijkheid vallen. De eerste financieringsmogelijkheid is op basis van het delen van winst en verlies. In dit participatiesysteem is het terug te betalen bedrag afhankelijk van de winst of het verlies dat een bedrijf maakt. Constructies die hier gebruik van maken zijn *mudaraba* en *musharaka*. De tweede is op basis van een op voorhand vastgesteld bedrag, een overeengekomen winstbedrag. Hier valt *murabaha* onder. Deze paragraaf toont aan de hand van deze drie constructies aan dat er mogelijkheden binnen islamitische financiering bestaan voor islamitische inclusieve financiering.

*Mudaraba* is een vorm van islamitisch financieren waarbij gebruik wordt gemaakt van het delen van winst en verlies, in de vorm van een vennootschap. De ene partij geeft geld aan de andere partij om te investeren in een commerciële onderneming. In het geval van *mudaraba* is er sprake van een investeerder, die het totale investeringsbedrag voor zijn rekening neemt. De andere partij voert

---

<sup>167</sup> Zie: Allen & Overy (2009) en Clifford Chance (2013).

<sup>168</sup> Ajaz Ahmed Khan. *'Islamic Microfinance. Theory, Policy and Practice'*. (Birmingham: Islamic Relief Worldwide, 2008), 11.

de bedrijfsvoering uit. Musharaka is het Arabische woord voor delen. In economische context verwijst het naar gedeeld ondernemerschap, waarbinnen alle betrokken partners gerealiseerde winst of verlies delen.<sup>169</sup> Het is een systeem waarin zowel de ondernemer als financier delen in winst en verlies. Wanneer een toekomstig huiseigenaar en een bank samen met behulp van musharaka een huis kopen, verhuren ze dat samen aan de bewoner. De bewoner koopt in dit geval geregeld een aandeel in het huis, totdat deze in zijn geheel aan hem toebehoort.<sup>170</sup>

Murabaha is een specifieke vorm van verkoop waarbij de verkoper de prijs die hij heeft betaald voor een bepaald artikel uitdrukkelijk noemt, en het doorverkoopt aan een andere persoon terwijl er een bepaald bedrag aan winst, of opslag, wordt toegevoegd. De winst in murabaha wordt bepaald door een gemeenschappelijke overeenkomst, door een eenmalige betaling of door een afgesproken ratio of winst die over de kosten in rekening wordt gebracht. Alle uitgaven die door de verkoper gemaakt worden, worden meegenomen in de kostprijs, en de winst kan worden toegepast op de totale kosten. Terugkomende kosten, zoals salaris of huur, kunnen niet worden meegenomen in de kosten van een individuele transactie. De winst die over de kosten is geclaimd, neemt deze kosten reeds in aanmerking. Murabaha is alleen steekhoudend wanneer de precieze kosten van de koopwaar bepaald kunnen worden. Is dit niet het geval, kan er geen gebruik worden gemaakt van murabaha.<sup>171</sup>

Murabaha heeft een bepaald idee van winst, dat bestaat op basis van delen en participatie. Het streeft naar een economie van vertrouwen, in plaats van een economie op basis van concurrentie en competitie. Conventionele inclusieve financiering houdt sterk vast aan marktbehoud, wat kenmerkend is voor de werking van de kapitalistische economie. De vraag die grote internationale spelers aansnijden, betreft vaak hoe het beleid inclusiever kan worden.<sup>172</sup> Dit is een vraag die binnen de deze islamitische financieringsconstructies niet wordt gesteld, wat niet betekent dat het beleid niet inclusief is. In tegendeel, door hier juist overheen te stappen, zouden deze financieringsconstructies als inclusiever kunnen worden aangemerkt.

#### 4.4 Inclusiviteit

In de internationale arena heeft een paradigmaverschuiving plaatsgevonden richting inclusiviteit. Ook financiering dient inclusief te zijn, waardoor een systeem van inclusieve financiering is ontwikkeld. Een van de elementen waarop dit systeem faalt, is het dominante gedachtengoed dat financiering seculier dient te zijn. Religie zou geen plaats hebben binnen financiën, waardoor veel

---

<sup>169</sup> Taqi Usmani. *'An Introduction to Islamic Finance'*. (Karachi: Arham Shamsi, 2004), 17.

<sup>170</sup> Hans Visser. *'Waarom eenvoudig als het ook ingewikkeld kan: interestvrij financieren'*. (Amsterdam: Afscheidscollege, 2008), 23.

<sup>171</sup> Ibidem, 71.

<sup>172</sup> Voor een uiteenzetting van het paradigma van inclusiviteit, dat binnen internationaal beleid een dominante positie heeft ingenomen, zie paragraaf 2.4 van dit onderzoek.

mensen worden uitgesloten van inclusieve financiering. Islamitisch financieren heeft de mogelijkheid een antwoord op dit onderdeel van het 'exclusieve', of het uitsluitende, van financiële inclusie te formuleren. Door religieus bankieren te introduceren binnen inclusieve financiering, kunnen ook moslims gebruik maken van de producten en diensten van microfinanciering. Hiervoor is een systeem ontwikkeld, in de vorm van islamitische inclusieve financiering.

Internationale organisaties als de Wereldbank, het IMF, de EU, en meer, streven naar het ideaal waar inclusiviteit voor staat. Uit onderzoek blijkt echter, dat een grote groep mensen wordt uitgesloten van conventionele inclusieve financiering. Onderzoeken die gedaan zijn in onder andere Syrië, Jordanië en Algerije wijzen uit dat 20 tot 40% van de respondenten vanwege religieuze redenen geen gebruik maakt van conventionele microkredieten.<sup>173</sup> Doordat de scheidingslijn tussen secularisme en religie binnen het systeem van islamitisch financieren niet wordt opgeworpen, lijkt dit systeem op dit gebied inclusiever dan de conventionele variant. Aldus kan islamitische inclusieve financiering conventionele inclusieve financiering uitdagen. Secularisme is een westers idee, en speelt binnen het islamitische financieringssysteem een andere rol.<sup>174</sup> Door islamitische financiering wordt een heel andere denkwijze aangeboden. Dit biedt een interessant perspectief op het conventionele financieringssysteem, en toont aan hoe er door westerse beleidsmakers gestreden wordt voor inclusiviteit, maar daardoor juist twee groepen ontstaan. Juist door het streven naar inclusiviteit, ontstaat exclusiviteit, waardoor mensen worden uitgesloten. Een andere manier waarop islamitische financiering de conventionele variant kan uitdagen wordt in de volgende paragraaf besproken, met behulp van het idee van de vrije markt.

#### 4.5 Vrije markt

In de afgelopen jaren heeft er een sterke groei plaatsgevonden in de praktijk van islamitische financiering. Wereldwijd is er een beduidende sector ontstaan, ter grootte van ongeveer een procent van de mondiale financiële markt. Hoewel dit nu nog klein voorkomt, duiden de prognoses op een groei van 15% tot 20% per jaar.<sup>175</sup> Hiermee lijkt islamitische financiering een zeer relevante financieringsvorm op de wereldmarkt te worden, zeker als in ogenschouw wordt genomen dat de islam de een na grootste godsdienst van de wereld is met meer dan 1,6 miljard aanhangers over de hele wereld, wat 23% van de mondiale bevolking representeert.<sup>176</sup> Als er maar een klein deel van deze moslims interesse heeft in islamitisch bankieren, geeft dit aan dat de sector een enorme potentie tot groei heeft.

---

<sup>173</sup> Karim, Tarazi en Reille (2008), 1.

<sup>174</sup> Scott en Hirschkind (2006), 20.

<sup>175</sup> Schwencke (2013), 15-16.

<sup>176</sup> <http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>, geraadpleegd op 4 augustus 2017.

Met deze groei is ook de aandacht voor het financieringssysteem toegenomen. Wetenschappers hebben zich geconcentreerd op het begrijpen van het systeem, en het verklaren van de groei. Als algehele consensus wordt de potentie van het systeem onderschreven, en wetenschappers en banken overal ter wereld springen hierop in. Er wordt gefocust op het bestuderen van het systeem, maar er wordt niet kritisch gekeken naar de rol van religie binnen het systeem. Hoewel islamitische financiering fundamenteel religieus is, wordt juist dit aspect vaak over het hoofd gezien. De kenmerken van het systeem worden in kaart gebracht, en er wordt gekeken hoe deze ingezet kunnen worden op een winstgevende manier. De politicoloog Jonathan Fox spreekt over het bestaan van een seculiere bias binnen internationale relaties. Deze bias zou verklaren waarom wetenschappers falen in het zelfs maar overwegen van de plek van religie in het veld.<sup>177</sup> Vanuit deze bias wordt het islamitische financieringssysteem bestudeerd, in termen van geld en groei. De rol van religie blijft onaangetast. Als er wordt gekeken naar de religieuze voorschriften, is de invalshoek voornamelijk hoe bepaalde religieuze voorschriften gebruikt of omzeilt kunnen worden, om zo winstgevend mogelijk te zijn. Dit is een heel ander perspectief dan het ideaal waar islamitisch financieren voor staat. Binnen dit systeem wordt niet uitgegaan van een zo winstgevend mogelijke situatie in termen van geld, maar van een situatie met respect voor intentionaliteit en participatie. De notie van winst tussen beide financieringssystemen verschilt aanzienlijk. Wat momenteel mist in het onderzoek dat gedaan is naar dit onderwerp, is een benadering vanuit de hoek van het islamitische financieringssysteem.

Talal Asad geeft in zijn bespreking van moderniteit negen centrale elementen. Naast secularisme noemt hij de vrije markt als een van deze elementen.<sup>178</sup> Binnen de opkomst van het neoliberalisme ontstond het idee dat de vrije markt zoveel mogelijk gefaciliteerd moest worden.<sup>179</sup> Nu islamitisch bankieren als sector sterk aan het groeien is, komt er meer aandacht voor het systeem vanuit dit perspectief. De heersende overtuiging is dat groei ontwikkeling impliceert, waardoor het islamitische financieringssysteem interessant is geworden voor economen en beleidsmakers over de hele wereld. Deze interesse komt voort vanuit het idee dat de markt vrijgelaten en gefaciliteerd dient te worden. Deze benadering zorgt voor een bepaalde spanning met een van de andere elementen van moderniteit, namelijk secularisme. Vanuit een seculier perspectief bestaat er geen ruimte voor religie in een financieringssysteem. Tegelijkertijd blijkt er wel markt voor te zijn. Deze twee elementen zorgen voor een bepaalde frictie in recent onderzoek naar het systeem. Hierdoor kan het vacuüm dat momenteel bestaat in het wetenschappelijk onderzoek verklaard kunnen worden. Er wordt

---

<sup>177</sup> Jonathan Fox. 'Religion as an Overlooked Element of International Relations.' *International Studies Review*. Vol. 3.3. (New York: Wiley, 2001).

<sup>178</sup> Asad (2003), 13.

<sup>179</sup> Zie paragraaf 2.1 van dit onderzoek.

geaccepteerd dat islamitisch financieren gefundeerd is op religieuze voorschriften, maar er wordt geen onderzoek naar gedaan. De echte uitdaging, namelijk het bekritisieren van de tegenstellingen die worden opgeworpen door moderniteit, blijft in het wetenschappelijke onderzoek dat gedaan wordt naar het systeem achterwege. Wellicht wordt er nog steeds onbewust vanuit dit perspectief naar gekeken. Er wordt vanaf een afstand naar islamitische financiering gekeken, waardoor het aan de ene kant weggezet als de Ander, terwijl er tegelijkertijd een interesse bestaat naar de potentie van het systeem door het geloof in de vrije markt.

#### 4.6 Reflectie

Dit hoofdstuk startte met de vraag hoe islamitische financiering zich tot westerse opvattingen over financieringssystemen verhoudt. Om hierbij in de buurt te komen, zijn in dit hoofdstuk een aantal onderwerpen benaderd.

Momenteel blijkt er weinig discussie binnen madhhabs te bestaan over de invulling van het financieringssysteem.<sup>180</sup> Binnen de verschillende stromingen lijken de geleerden voornamelijk geïnteresseerd in samenwerking en de ontwikkeling van het systeem, en neemt competitie geen centrale rol in. Dit staat in contrast met westerse opvattingen over financieringssystemen. Hierin lijkt het systeem zeer inclusief. Ook doordat de scheidingslijn tussen religie en secularisme niet wordt opgeworpen binnen het islamitische financieringssysteem, lijkt het systeem inclusiever dan de conventionele variant.

Westerse wetenschappers leggen de opkomst van het islamitische financieringssysteem vaak uit als het afzetten tegen westerse dominante machten. Dit kan echter niet als enige verklaring voor de ontwikkeling van het systeem gegeven worden. De behoefte aan religie in het dagelijkse leven, in alles wat men doet, dus ook in financiën, kan een alternatieve verklaring voor de opkomst van het islamitische financiële systeem bieden. Binnen het bestuderen van financieringssystemen en internationale relaties is de afgelopen jaren de vraag opgeworpen of er een seculiere bias bestaat in onderzoek dat is gedaan naar het onderwerp. Deze bias zou kunnen uitleggen waarom wetenschappers falen in het zelfs maar overwegen van de plek van religie binnen globale politiek.<sup>181</sup> Andere wetenschappers benadrukken hoe deze bias bijdraagt aan een onjuist of incompleet begrip van de rol van religie in diverse politieke contexten.<sup>182</sup> Deze kritieken hebben tekortkomingen van een seculiere model blootgelegd. Toch blijft de vraag naar de plek van religie in wereldlijke zaken onbeantwoord. In het onderzoek dat gedaan is naar islamitische financiering, wordt gekeken naar de kenmerken van het systeem, en hoe religieuze voorschriften omzeilt of op een zo economisch

---

<sup>180</sup> Maddhabs zijn de rechtsscholen.

<sup>181</sup> Fox (2001).

<sup>182</sup> Hurd (2008).



winstgevend mogelijke manier gebruikt kunnen worden. Hier bestaat een blinde vlek in het wetenschappelijk onderzoek.

In dit hoofdstuk is uiteengezet hoe de vrije markt en secularisme als centrale elementen van een dominanten westerse opvatting van moderniteit met elkaar in conflict kunnen staan.<sup>183</sup> Doordat het islamitische financieringssysteem groeit, wordt het interessant gevonden vanuit het idee dat de vrije markt gefaciliteerd dient te worden. Tegelijkertijd is het een religieus systeem. Het kan zijn dat vanwege deze frictie, tussen deze twee elementen, het financieringssysteem vooral vanuit het perspectief van economische groei en potentie bestudeerd wordt, en niet vanuit de religieuze hoek. Hier lijken tegenstellingen actief die worden opgeworpen door een bepaalde dominante interpretatie van moderniteit. Het volgende hoofdstuk besteed aandacht aan de wisselwerking tussen grote internationale financiële instellingen en islamitische inclusieve financieringsinitiatieven.

---

<sup>183</sup> Asad (2003), 13.

## Hoofdstuk 5 – Geldstromen

In het vorige hoofdstuk is gedemonstreerd dat binnen het islamitische financieringssysteem ruimte bestaat voor islamitische inclusieve financieringsinitiatieven. Grote internationale spelers op het gebied van inclusieve financiering, zoals de Wereldbank en het IMF, erkennen de potentie van een islamitische variant op het systeem.<sup>184</sup> Toch blijken de meeste donoren terughoudend in het sponsoren van islamitische microfinancieringsinitiatieven.<sup>185</sup> In dit hoofdstuk wordt aandacht besteed aan de geldstromen binnen de sector. Uit onderzoek blijkt dat het grootste gedeelte van de financiering afkomstig is van donoren.<sup>186</sup> Welke rol spelen donoren in het niet van de grond komen van de initiatieven van islamitische inclusieve financiering? Voor dit hoofdstuk is de volgende deelvraag geformuleerd: *Hoe verhouden de vooronderstellingen van grote financiële instellingen zich tot islamitische inclusieve financieringsinitiatieven?*

Dit hoofdstuk belicht ten opzichte van het vorige de andere kant van de medaille, namelijk de financiering van de projecten zelf. De eerste paragraaf geeft een korte stand van zaken van het systeem. In de tweede paragraaf wordt met behulp van een aantal beleidsstukken van grote financiële instellingen aangetoond welke praktische redenen door deze instellingen worden aangedragen voor het gebrek aan financiering van islamitische inclusieve financieringsinitiatieven. Ik heb geen expliciete afwijzing van religie, of elementen van religie in de beleidsstukken van deze organisaties gevonden, maar dit hoeft niet te betekenen dat deze afwijzing al dan niet bewust bestaat. In de derde paragraaf ga ik op deze mogelijkheid in. In de vierde paragraaf vraag ik me af of de islamitische inclusieve financieringsprojecten gefinancierd zouden kunnen worden binnen structuren van islamitische financiering.

### 5.1 Islamitische inclusieve financiering

Om te onderzoeken hoe grote financiële instellingen en islamitische MFI's zich tot elkaar verhouden, geeft deze eerste paragraaf een situatieschets van de huidige stand van zaken van islamitische inclusieve financiering. Waar bevinden de projecten zich momenteel, en hoe groot zijn ze per land en ten opzichte van conventionele microfinanciering? Wat is de status quo van de sector?

Uit een onderzoek van de Wereldbank is gebleken dat ongeveer 72% van de mensen die leven in landen met een moslimmeerderheid geen gebruik maakt van formele financiële middelen.<sup>187</sup> Een van de oorzaken die hiervoor wordt gegeven is dat de aangeboden diensten niet in overeenstemming zijn met voorschriften van sharia. Onderzoeken die gedaan zijn in onder andere Syrië, Jordanië en

---

<sup>184</sup> Mohieldin, Iqbal, Rostom en Fu (2011).

<sup>185</sup> Khaled (2011), 11.

<sup>186</sup> <https://www.microfinancegateway.org/topics/donors>, geraadpleegd op 29 juli 2017.

<sup>187</sup> Honohan (2007).

Algerije wijzen uit dat 20 tot 40% van de respondenten vanwege religieuze redenen geen gebruik maakt van conventionele microkredieten.<sup>188</sup> Ook wanneer hier wel gebruik van wordt gemaakt, blijkt dat velen – wanneer zij de keuze zouden hebben – financiële producten zouden verkiezen die in overeenstemming zijn met voorschriften van sharia, boven de conventionele producten waar ze tegenwoordig gebruik van maken.<sup>189</sup> Hierdoor wordt een grote groep mensen uitgesloten van het ideaal waar inclusieve financiering naar streeft, namelijk inclusiviteit. Zonder toegang tot financiële middelen blijft deze groep mensen in financiële exclusie voortbestaan. Deze groep mensen, zonder toegang tot de lijnen van de hegemoniale machten, kan worden geclassificeerd als subalterne groep.<sup>190</sup>

Om deze subalterne groep te bereiken is het systeem van islamitische inclusieve financiering ontworpen. Deze financieringsvorm bestaat uit een combinatie tussen twee snelgroeiende industrieën, islamitische financiering en inclusieve financiering. Naast het bereiken van de meest buitengesloten groep mensen van inclusieve financiering, past het systeem binnen het streven om op de komen voor de meest kwetsbare mensen in de samenleving. Dit staat centraal binnen zowel islam als het systeem van inclusieve financiering. Momenteel wordt hier op een andere manier invulling aan gegeven, maar een combinatie zou de sleutel kunnen zijn waardoor miljoenen moslims bereikt worden die tegenwoordig de diensten van MFI's weigeren omdat ze niet in lijn zijn met hun geloof.<sup>191</sup>

In 2007 werd in opdracht van de Consultative Group to Assist the Poor (CGAP) een onderzoek uitgevoerd waaruit bleek dat er in 2008 380.000 klanten waren van islamitische microfinanciering, wat destijds neerkwam op ongeveer 1,5% van alle uitstaande microfinancieringsdiensten. Een klein percentage, zeker als in ogenschouw wordt genomen dat de markt ervoor groot is en als wordt meegenomen dat 72% van de mensen die leven in landen met een moslimmeerderheid leeft in financiële exclusie.<sup>192</sup> Het aanbod van islamitische microfinancieringsdiensten en producten is geconcentreerd in een beperkt aantal landen, met als grootste distributeur Indonesië, waarop Bangladesh en Afghanistan volgen. In deze drie landen wordt 80% van het totale aanbod van de diensten teruggevonden.<sup>193</sup>

---

<sup>188</sup> Karim, Tarazi en Reille (2008), 1.

<sup>189</sup> Ibidem, 5.

<sup>190</sup> Bracke (2016), 839-840.

<sup>191</sup> Karim, Tarazi en Reille (2008), 1.

<sup>192</sup> Honohan (2007).

<sup>193</sup> Karim, Tarazi en Reille (2008), 1.

De vraag naar islamitische microfinancieringsproducten is groot, en de sector heeft een grote potentiële klantenkring.<sup>194</sup> In Syrië toonde een onderzoek aan dat 43% van de respondenten religieuze redenen aangeeft als het grootste obstakel om een microkrediet te ontvangen. Daarnaast gaf 46% van deze respondenten aan dat ze om dezelfde reden überhaupt nooit een aanvraag hebben gedaan. Van de mensen die wel een microkrediet ontvingen gaf 5% aan dat ze niet opnieuw een lening zouden accepteren, omdat dit in conflict is met hun geloof. Een onderzoek dat is gedaan op Oost-Java (Indonesië) wees uit dat 49% van de rurale bevolking aldaar het vragen van rente als verboden beschouwt en om deze reden zou prefereren te bankieren bij een islamitische instelling. Van respondenten uit een lage inkomensklasse in de Palestijnse Gebieden gaf 60% aan islamitische financiële producten boven conventionele producten te verkiezen, zelfs als deze uiteindelijk duurder uitvallen. In Jordanië gaf tussen de 25 en 30% van de respondenten aan geen conventionele leningen te verlangen vanwege religieuze redenen, en meer dan 18% gaf aan dat religieuze redenen de enige en belangrijkste motivering zijn in het wel of niet aanvragen en/of aannemen van een lening. Van de Jemenieten die onder de armoedegrens leven, eiste 40% dat hun financiële diensten in lijn zijn met sharia, ongeacht de prijs. Tot slot vroeg meer dan 20% van de kleine ondernemers in Algerije geen microkrediet aan vanwege religieuze beweegredenen.<sup>195</sup> Deze percentages tonen aan dat er een grote behoefte naar islamitische microfinancieringsdiensten en producten is. Er is een groep moslims die überhaupt geen gebruik maakt van de aangeboden conventionele producten, en de groep moslims die producten in lijn is met hun geloof prefereren is nog veel groter.

De volgende grafiek geeft een weergave van de islamitische microfinanciering per land in 2008. In de landen die niet in het overzicht genoemd worden, bestaan nog geen initiatieven omtrent islamitische inclusieve financiering.

Land	Aantal betrokken instituties	Gemiddelde percentage vrouwen	Aantal cliënten	Totaal uitstaand bedrag in USD	Gemiddelde saldo aan leningen in USD
Afghanistan	4	22	53.011	10.347.29	162
Bahrein	1	n.v.t.	323	96.565	299
Bangladesh	2	90	111.837	34.490.490	280

<sup>194</sup> De beschreven situatie verwijst naar de stand van zaken in 2008. De huidige situatie kan afwijken van dit onderzoek. In landen als Jemen en Syrië bijvoorbeeld, hebben oorlogen en crisissen plaatsgevonden, waardoor het onwaarschijnlijk is dat de situatie hetzelfde is gebleven.

<sup>195</sup> Karim, Tarazi en Reille (2008), 5.

Indonesië	105	60	74.698	122.480.000	1.640
Jordanië	1	80	1.481	1.619.909	1.094
Libanon	1	50	26.000	22.500.000	865
Mali	1	12	2.812	273.298	97
Pakistan	1	40	6.069	746.904	123
Palestijnse Gebieden	1	100	132	145.485	1.102
Saoedi-Arabië	1	86	7.000	586.667	84
Somalië	1	n.v.t.	50	35.200	704
Soedan	3	65	9.561	1.891.819	171
Syrië	1	45	2.298	1.838.047	800
Jemen	3	58	7.031	840.240	146
Totaal	126	59	302.303	197.891.882	541

*Bron:* Consultative Group to Assist the Poor (CGAP)

Zoals uit de grafiek opgemaakt kan worden, bevinden veruit de meeste instituties die zich bezighouden met het verstrekken van kredieten die in lijn zijn met een vorm van sharia zich in Indonesië. Hierop aansluitend wordt in Indonesië tevens het hoogste bedrag aan uitstaande kredieten teruggevonden. Toch is het aantal cliënten in Indonesië niet opmerkelijk hoog. In Bangladesh is het klantenaantal veel hoger, terwijl er maar twee betrokken instituties zijn. Een hiervan is de Grameen Bank, opgericht door Muhammad Yunus. Het grootste bereik van islamitische inclusieve financiering wordt teruggevonden in Bangladesh, terwijl islamitische microfinanciering hier slechts 1% van de markt representeert. Voor alle bovenstaande landen geldt dat islamitische inclusieve financiering slechts een klein deel van het totale bereik van de diensten representeert.<sup>196</sup> Een volgende observatie betreft het hoge aantal vrouwelijke klanten dat gebruik maakt van de diensten. Net als bij conventionele microfinancieringsprojecten is het percentage vrouwen significant hoger dan het percentage mannen. Mondiaal betreft dit een percentage van 65,7% wereldwijd en 65,4% in

<sup>196</sup> Karim, Tarazi en Reille (2008), 7.

Arabische landen.<sup>197</sup> Het gemiddelde percentage van vrouwelijke klanten van islamitische inclusieve financiering is 59%, zo blijkt uit de tabel. In de Palestijnse Gebieden is geen enkele mannelijke klant, terwijl in Mali vrouwelijke klanten schaars zijn.

## 5.2 Microfinancieringsinstellingen

Voor de financiering van inclusieve financieringsprojecten, vertrouwen de meeste MFI's op de fondsen van donoren.<sup>198</sup> Voorbeelden van donoren zijn bilaterale en multilaterale vertegenwoordigingen, financiële ontwikkelingsinstituten en filantropische stichtingen. Veel donoren maken gebruik van publieke fondsen.<sup>199</sup> Uit diverse onderzoeken is gebleken dat de subsidies van donoren invloed hebben op het beleid van MFI's, zelfs als suggesties niet gerelateerd zijn aan het verbeteren van de managementprestaties.<sup>200</sup> Voornamelijk vanuit de filantropische hoek is er veel kritiek op dit beleid. Organisaties als Omidyar of de Bill & Melinda Gates Foundation, beide grote spelers in de sector, bevinden zich onder de critici. Als resultaat van de veelbelovende terugbetaalpercentages en het positieve imago van de sector, worden de laatste jaren ook sociaal georiënteerde en commerciële investeerders aangetrokken om te investeren in inclusieve financiering.

Momenteel focussen donoren zich voornamelijk op dezelfde, duidelijk gereguleerde MFI's die reeds een duurzaam bestaan hebben opgebouwd. Deze grootste MFI's, die gevestigd zijn in landen met een transitie-economie en in Latijns-Amerika, hebben jarenlang geprofiteerd van het leeuwendeel van de investeringen. Volgens het Kapitaalontwikkelingsfonds van de VN (United Nations Capital Development Fund - UNCDF) komt dit bedrag zelfs neer op een percentage van 90%.<sup>201</sup> Ongereguleerde instellingen maken bijna geen aanspraak op dit kapitaal. Doordat de steun is geconcentreerd op MFI's die reeds een duurzaam bestaan hebben, blijven veel kleinere MFI's en instellingen met nieuwe, innovatieve ideeën ongefinancierd. In het verleden zijn er problemen geweest met instabiele MFI's, wat als reden wordt genoemd dat er niet in MFI's geïnvesteerd wordt die nog geen duurzaam bestaan hebben opgebouwd.<sup>202</sup> Zij worden dan gecategoriseerd als te experimenteel. Je zou kunnen zeggen dat juist duurzame MFI's in staat zouden moeten zijn een

---

<sup>197</sup>Karim, Tarazi en Reille (2008), 8.

<sup>198</sup> Bijvoorbeeld BRAC in Bangladesh, een van de drie grootste MFI's, heeft fondsen ontvangen van Department for International Development (Groot-Brittannië), DGIS (Nederland), CIDA (Canada), NOVIB (Nederland), NORAD (Noorwegen) en WFP voor haar IVCVG programma. In Latijns-Amerika heeft Accion, de grootste non-profit microfinancieringsorganisatie in de Verenigde Staten, fondsen ontvangen van USAID, CGAP, IADB, IFC en de Wereldbank. Data afkomstig van de websites van respectievelijk BRAC en Accion.

<sup>199</sup> <https://www.microfinancegateway.org/topics/donors>, geraadpleegd op 29 juli 2017.

<sup>200</sup> Marek Hudon. *'Use of Donor Funds in the Financing of MFIs'*. (Brussel: Université Libre de Bruxelles, Solvay Business School, Centre Emile Bernheim, 2007), 2.

<sup>201</sup> United Nations Capital Development Fund (UNCDF). *'Shaping the "Blue Book" on Building Inclusive Financial Sectors for Development'*. (Genève: UN Financing for Development, 2005) 21.

<sup>202</sup> Hudon (2007), 3.

financieringsmodel op te zetten dat minder afhankelijk is van deze donoren. Voor donoren zou het wellicht interessant zijn te concentreren op dat segment van de markt dat niet zonder hun financiële steun kan voortbestaan, omdat van daaruit vooruitgang behaald kan worden, en innovatie in de sector kan plaatsvinden.

Een van deze segmenten van de markt betreft islamitische inclusieve financiering. In de financiering van islamitische microfinancieringsprojecten blijkt een vacuüm te bestaan.<sup>203</sup> Volgens onderzoeken zijn voornamelijk westerse donoren terughoudend in het subsidiëren van islamitische MFI's.<sup>204</sup> Dit kan verklaard worden vanuit bovenstaande redenering, de behoefte van donoren om in duurzame en grote MFI's te investeren. Om dit te toetsen werpt dit onderzoek een nadere blik op de manier waarop grote financiële instellingen islamitische microfinanciering observeren, en hoe en of ze dit financieringsprobleem aan de kaak stellen. Zowel de Wereldbank als het IMF onderschrijven de potentie van islamitische microfinanciering, om die groep van de samenleving te bereiken die anders moeilijk wordt bereikt. Waarom bestaat dan toch dit financieringsvacuüm?

In onderzoek dat is gedaan in opdracht van de Wereldbank, worden vier uitdagingen voor islamitische microfinanciering genoemd.<sup>205</sup> Hoewel de islamitische MFI's in verschillende vormen en structuren in verschillende regio's voorkomen, blijkt dat de industrie met vergelijkbare uitdagingen te maken heeft. Ten eerste vormt de beperkte boekhouding bij de projecten een probleem. Dit is een probleem bij veel centrale banken, die de speciale categorie nog niet in de bestaande financiële infrastructuur hebben geïntegreerd. Ten tweede betekent een kennisvacuüm over regels omtrent sharia onder werknemers een uitdaging voor de ontwikkeling van de instellingen. Ten derde impliceren voorschriften van sharia een toename van de complexiteit van islamitische microfinancieringsproducten en het innovatieproces. Ten vierde vragen, volgens dit onderzoek, zowel overheden als MFI's zich af op welke manier meer islamitische cliënten aangetrokken kunnen worden de markt te betreden. Om een groter deel van de potentiële markt aan te trekken, zouden zowel instellingen als overheden meer inspanningen moeten verrichten om islamitische individuen uit de lage inkomenscategorie aan te trekken. Zij zouden scholing kunnen ontvangen, en uitgenodigd kunnen worden om gebruik te maken van de beschikbare diensten. Een onderzoek dat is gedaan in opdracht van het IMF sluit hier op aan. Het noemt tevens de eerste twee redenen, en geeft als derde reden aan

---

<sup>203</sup> Khaled (2011), 11.

<sup>204</sup> Saoedi-Arabië financiert initiatieven voor islamitische microfinanciering in onder andere Indonesië. Zij breiden momenteel hun projecten uit naar andere landen in de regio. Aangezien deze beweging hele andere machtsstructuren vastlegt, namelijk vanuit de Golfstaten richting andere islamitische landen, worden deze hier niet besproken. Hier ligt echter wel een interessante invalshoek voor verder onderzoek naar het onderwerp.

<sup>205</sup> Mohieldin, Iqbal, Rostom en Fu (2011), 30-31

dat de huidige raamwerken volledig zijn aangepast op conventionele in plaats van islamitische financieringssystemen.<sup>206</sup>

Aangezien islamitische microfinanciering relatief nieuw is binnen de inclusieve financieringssector, is het niet verwonderlijk dat bepaalde zaken nog gereguleerd moeten worden. De uitdagingen die genoemd worden door het IMF en de Wereldbank zijn praktisch van aard, en kunnen met het voortgaan van de tijd verduidelijkt en gereguleerd worden, mits er geld voor de ontwikkeling van het systeem beschikbaar komt. Vanuit het perspectief van grote financiële instellingen worden deze uitdagingen wellicht als reden aangedragen om geen subsidies te verstrekken aan islamitische financieringsinitiatieven, immers het is een sector die nog in de kinderschoenen staat. Samen met andere nieuwe en innovatieve ideeën binnen de sector, bestaat hier geen ruimte voor en gaat het grootste deel van het geld naar MFI's met een reeds duurzaam, en welgefundeerde basis. Hierdoor krijgen nieuwe initiatieven, zoals islamitische microfinanciering, weinig mogelijkheden zich te ontwikkelen.

Een andere manier waarop dit vacuüm verklaard kan worden is vanuit ideeën over moderniteit. De wetenschappelijke bekritisering van moderniteit uit zich in het problematiseren van de tegenstellingen die door het concept worden opgeworpen. Als theorie van sociale verandering wordt zij als gebrekkig beschouwd.<sup>207</sup> Het is mogelijk dat deze grote financiële instellingen vastzitten in het moderniteitsdenken, eventueel zonder zich hier zelf van bewust te zijn. De volgende paragraaf verkent de mogelijkheid dat deze instellingen redeneren vanuit tegenstellingen die worden opgeworpen binnen de moderniteit. De tegenstelling die in dit geval opgeworpen zou worden is het idee dat religie geen, of in ieder geval een zo minimaal mogelijke, rol zou mogen spelen in financiering.

### 5.3 Secularisme en religie

Binnen het idee van moderniteit neemt secularisme een centrale plaats in.<sup>208</sup> Het wetenschappelijke debat heeft zich de afgelopen jaren gevormd rond het bekritiseren van de tegenstellingen die worden opgeworpen binnen het idee van moderniteit, waarvan de tegenstelling tussen religie en secularisme er een is. Dit onderzoek beargumenteert dat het mogelijk is dat grote financiële instellingen vastzitten in een bepaalde vorm van moderniteitsdenken, en nog steeds denken in de tegenstelling tussen religie en secularisme. Hierdoor wordt een denkmechanisme geconstrueerd, waardoor een grote groep mensen wordt uitgesloten. De dichotomie tussen religie en secularisme, die wordt opgeworpen in seculiere moderne staten, werkt uitsluitend. Vanuit dit perspectief kan beargumenteerd worden dat

---

<sup>206</sup> Naceur, Brajas, en Massara (2015).

<sup>207</sup> Arce en Long (2000), 6.

<sup>208</sup> Asad (2003), 13.



donoren angstig zijn te investeren in islamitische inclusieve financiering, doordat dit een financieringssysteem is dat in de basis religieus is.

Islamitische inclusieve financiering biedt, ten opzichte van conventionele inclusieve financiering, een perspectief waarin een alternatief idee van moderniteit wordt voorgesteld.<sup>209</sup> Binnen dit idee van moderniteit kunnen welvaart en winst in een breder perspectief van het culturele en spirituele leven worden geplaatst. In tegenstelling tot het hegemoniale westerse idee van moderniteit, waarin groei centraal staat, biedt een islamitische variant een mogelijkheid waarin de betekenis van het leven en intentionaliteit zijn ingebed in spirituele zaken en het dagelijkse leven.<sup>210</sup> Een omarming van deze alternatieve moderniteit door grote financiële instellingen, kan overdenkingen bij hen stimuleren over de plek van een economie in de maatschappij. Hierdoor kan menselijke waardigheid centraal worden gesteld. Deze menselijke waardigheid is momenteel precies wat mensen die als arm geclassificeerd worden missen. Zij worden juist door deze grote financiële instellingen losgekoppeld van menselijke waardigheid, doordat ze worden geclassificeerd in bepaalde groepen, van relatief tot extreem arm.<sup>211</sup> Zij worden voorgesteld als de Ander, die in armoede een leven zonder waarde leidt. Zonder financiële zekerheid zou het leven van deze mensen slechts bestaan uit overleven, en niet uit leven zelf. Een islamitische conceptie van moderniteit benadert deze classificerende seculiere constructies op een geheel andere wijze.

Alternatieve visies op westerse moderniteit staan echter in schril contrast met de opkomst van neoliberale globalisering. Cultuur lijkt momenteel geen centralere rol te krijgen binnen systemen die opereren vanuit dit denkbeeld. Op plekken waar het neoliberale gedachtengoed een minder centrale rol inneemt, zoals binnen islamitische landen, lijkt hier wel ruimte voor te bestaan. Juist daar vinden arme mensen de mogelijkheid voor een meer menswaardig leven. Zij kunnen auteur van hun eigen leven zijn, waardoor hun levens weer waardevol worden. Mustapha Kamal Pasha geeft aan dat de lijnen tussen politiek protest en islamitische varianten van sociale welvaart gemakkelijk kunnen vervagen.<sup>212</sup> Deze redentatie kan ook hier van toepassing zijn. Vanuit het perspectief van arme mensen die niets te verliezen hebben, kunnen de herontdekking van het geloof en het voorzien in levensonderhoud direct op elkaar van toepassing zijn. Op deze manier kunnen subalterne mensen en groepen keuzes maken die vanuit ideeën van westerse moderniteit niet verklaard kunnen worden.

Naast de praktische financieringsproblemen die in de vorige paragraaf zijn besproken, kan de rol van secularisme in moderniteit een rol spelen in het niet van de grond komen van de financiering

---

<sup>209</sup> Eisenstadt (2000), 1-29.

<sup>210</sup> Pasha (2014), 444.

<sup>211</sup> Zie paragraaf 2.2 van dit onderzoek.

<sup>212</sup> Pasha (2014), 446.

van islamitische inclusieve financieringsinitiatieven. Wellicht hebben MFI's een verkeerde vooronderstelling van hun klanten, waarin ze weinig tot geen rekening houden met de rol van religie in het dagelijkse leven. Hoofdstuk twee van dit onderzoek heeft reeds aandacht besteed aan de arme mens als de Ander. Hier kan nog een Ander geïdentificeerd worden, in de vorm van islam. Processen van othering maken dat vanuit het perspectief van financiële instellingen islam de rol inneemt van de significante Ander. Door de nadruk die vanuit westerse moderniteit op secularisme wordt gelegd, zou een onbegrip jegens islam in alle aspecten van het dagelijkse leven geïdentificeerd kunnen worden. Dit zou kunnen verklaren waar de weerstand van voornamelijk westerse donoren vandaan komt, om te investeren in initiatieven ten behoeve van islamitische inclusieve financiering.

#### 5.4 Alternatieve financieringsmogelijkheden

Tijdens het onderzoek is speciale aandacht uitgegaan naar het perspectief van islamitische landen. Om een antwoord te geven op de vraag hoe donoren en afnemers zich tot elkaar verhouden, is het minstens zo relevant om te onderzoeken hoe islamitische landen reageren op geldstromen vanuit westerse landen. Is er discussie in islamitische landen over het accepteren van dit geld? Zo ja, zou dit ook als reden aangedragen kunnen worden dat islamitische financieringsinitiatieven niet van de grond komen? Uit dit onderzoek blijkt dat hier niet genoeg informatie over beschikbaar is om conclusies aan te verbinden. Dit maakt het voor volgend onderzoek interessant een nader licht te werpen op dit perspectief.

Diverse wetenschappers hebben ideeën voorgesteld over het formaliseren en institutionaliseren van islamitische manieren van het herverdelen van kapitaal. De wetenschapper Elgari stelt bijvoorbeeld een waqf-constructie voor, waardoor donaties van moslims worden geïnvesteerd in islamitische microfinancieringsprojecten.<sup>213 214</sup> Ook via zakat bestaan er mogelijkheden voor het financieren van islamitische financieringsinitiatieven.<sup>215</sup> Zakat-fondsen kunnen bijvoorbeeld gebruikt worden om de risico's van de micro-ondernemingen te dekken, en om de ontwikkeling van capaciteiten en vaardigheden te financieren.<sup>216</sup> Voor islamitische MFI's zou de last van hoge rentekosten voor de leners verlicht worden via een qard al hassan-constructie.<sup>217</sup>

---

<sup>213</sup> Waqf is een niet op economische winst gerichte liefdadigheidsdonatie, in lijn met voorschriften van sharia. Via waqf worden vaak gebouwen of stukken land gedoneerd.

<sup>214</sup> Zie voor een volledig uiteenzetting van dit onderwerp: Mohamed A. Elgari Bineid. *'The Qard Hassan Bank'*. (Kuala Lumpur: International Seminar on Nonbank Financial Institutions: Islamic Alternatives, 2004).

<sup>215</sup> Zakat is een van de vijf zuilen van islam, en verwijst naar het geven van aalmoezen aan arme mensen.

<sup>216</sup> Naceur, Brajas en Massara (2015), 22.

<sup>217</sup> Qard al hassan wordt vanuit het arabisch vrij vertaald naar een goedgehartige lening, en is een type lening dat binnen islamitisch bankieren wordt verstrekt zonder rente. Het geld wordt uitgeleend aan God, eerder dan aan de persoon die het geld ontvangt. Zie voor een volledig uiteenzetting van dit onderwerp: Elgari Bineid (2004).

Deze constructies, die momenteel bestaan binnen het islamitische financieringssysteem, kunnen aan de fondsenkant mogelijkheden bieden voor de toekomst van islamitische inclusieve financiering. Op deze manier hoeven islamitische MFI's niet afhankelijk te zijn van de geldstromen die momenteel richting de grote en gereguleerde MFI's gaan, en kan er worden geïnvesteerd in een verbetering van het huidige systeem. De wijze waarop dit gebeurt, kan een significante verbetering betekenen ten opzichte van het huidige systeem, aangezien het als inclusiever dan de conventionele variant kan worden gezien. Door de fondsen binnen de islamitische wereld te houden, kan de machtsstructuur van West naar Oost verminderd worden.

## 5.5 Reflectie

De meeste MFI's zijn financieel afhankelijk van donoren om te kunnen voortbestaan. Het grootste gedeelte van de inclusieve financieringsinitiatieven wordt gefinancierd door donoren.<sup>218</sup> Uit verschillende onderzoeken blijkt dat veel westerse sponsors zelden tot niet investeren in islamitische microfinanciering. Als praktische reden hiervoor kan aangedragen worden dat de sector nog in de kinderschoenen staat, en donoren willen investeren in duurzame MFI's die hun bestaansrecht reeds hebben bewezen.<sup>219</sup> Islamitische inclusieve financiering kan worden geplaatst in de categorie van 'experimentele initiatieven' die als te risicovol worden beschouwd door investeerders. Een verklaring voor de weerstand jegens islamitische inclusieve financiering kan in deze hoek gevonden worden. Een alternatieve verklaring zou gezocht kunnen worden in de mogelijkheid dat grote financiële instellingen vastzitten in het denken in de tegenstellingen die worden opgeworpen binnen een moderne opvatting van moderniteit.

Door gebruik te maken van het concept van meerdere moderniteiten, zou een islamitische moderniteit een alternatief op het westerse, dominante idee van moderniteit kunnen bieden.<sup>220</sup> Binnen dit idee wordt een alternatief economisch systeem aangeboden. Hierin zouden menselijke waardigheid en cultuur een centralere rol kunnen innemen, waardoor bepaalde processen van othering doorbroken kunnen worden. In hoofdstuk twee is de arme mens als de Ander geïdentificeerd, in dit hoofdstuk is islam als de Ander geïdentificeerd. Binnen een islamitische moderniteit kunnen arme mensen vinden wat ze niet in de westerse variant kunnen vinden. Een meer menswaardig bestaan, en agency over hun eigen leven.

Islamitische inclusieve financieringsprojecten zouden niet afhankelijk hoeven zijn van westerse donoren. Verschillende wetenschappers hebben mogelijkheden geïdentificeerd voor de financiering van de projecten binnen het islamitische systeem zelf. Het zou interessant kunnen zijn voor

---

<sup>218</sup> <https://www.microfinancegateway.org/topics/donors>, geraadpleegd op 29 juli 2017.

<sup>219</sup> Hudon (2007), 3.

<sup>220</sup> Eisenstadt (2000), 1-29.

islamitische MFI's om de mogelijkheden hiervan verder te verkennen. Zo kunnen bepaalde machtsstructuren doorbroken worden, en kan het systeem minder gebonden verder ontwikkelen.

## Conclusie

Deze conclusie vat de bevindingen van dit onderzoek samen, en reflecteert op de hoofdvraag van het onderzoek: *Hoe kunnen de mogelijkheden en uitdagingen voor islamitische inclusieve financiering begrepen worden in relatie tot opvattingen over moderniteit?* Ik heb deze vraag aan de orde gesteld door mijn onderzoek te structureren aan de hand van vijf deelvragen, die in vijf hoofdstukken behandeld zijn. Het eerste deel van deze conclusie zal op deze vijf deelvragen ingaan.

In hoofdstuk een is de volgende deelvraag besproken: *Hoe brengen opvattingen over moderniteit bepaalde uitsluitingsmechanismen met zich mee?* Om na te kunnen gaan of het discours van moderniteit een mogelijke verklaring biedt voor de inclusiviteit van islamitische inclusieve financiering, is het van belang te kijken naar de manier waarop moderniteit functioneert als een samenstelling van constellaties die het functioneren van macht beïnvloeden. Aan de basis van moderniteit ligt het opwerpen van tegenstellingen, tussen vooruitgang en traditie, seculier en religieus en West en Oost. Binnen het postmodernisme is moderniteit uitvoerig bekritiseerd als systeem van uitsluiting. Het geeft de illusie bij het heden te horen en tegelijkertijd te beschikken over bewustzijn van het verleden.<sup>221</sup> Tijd speelt hierin een belangrijke rol, doordat gesuggereerd wordt dat landen een vergelijkbaar pad van ontwikkeling dienen te bewandelen als westerse landen hebben gedaan. Dit staat ook wel bekend als het moderniteitsproject.<sup>222</sup> Hierbinnen liggen machtsrelaties verborgen, van West naar Oost, waar veel kritiek op bestaat. Een van de manieren waarop dit denken overkomen kan worden, is door het perspectief van een dominante vorm van moderniteit te verbreden naar een idee waarin meerdere moderniteiten centraal staan.<sup>223</sup> Een islamitische moderniteit kan dan een alternatief bieden op het dominante westerse idee van moderniteit.

Secularisme neemt een ambigue rol in binnen moderniteit, doordat het binnen alternatieve vormen van moderniteit, zoals een islamitische variant, een andere rol inneemt. In tegenstelling tot het westerse systeem, vormt secularisme hier bijvoorbeeld niet de basis is voor inclusiviteit, het tegengaan van armoede en toegang tot financiering. Postkolonialistische denkers trachten overgebleven koloniale discourses te identificeren, en te deconstrueren. Met behulp van het begrip subalterniteit kunnen groepen mensen geïdentificeerd worden die geen toegang hebben tot de lijnen van hegemoniale machten.

---

<sup>221</sup> Arce en Long (2000), 4.

<sup>222</sup> Asad (2003), 13.

<sup>223</sup> Eisenstadt (2000), 1-29.

In hoofdstuk twee stond de volgende deelvraag centraal: *Wat betekenen armoede en uitsluiting in de context van dominante opvattingen over traditie en vooruitgang?* In dit hoofdstuk is de categorisatie van armoede verkend en bekritiseerd. Het dominante neoliberale systeem leidt tot meer armoede, en legt de schuld hiervan bij arme mensen zelf. Hierdoor wordt agency gesuggereerd, terwijl in termen van macht, deze structureel bij de dominanten actoren blijft liggen. Deze groepen, die niet de mogelijkheid hebben hun stem te laten horen, kunnen met behulp van het begrip subalterniteit geïdentificeerd worden.

In hoofdstuk drie besprak ik de volgende deelvraag: *Hoe formuleert inclusieve financiering een antwoord op uitsluiting?* Inclusieve financiering heeft als doel iedereen in te sluiten in het systeem van financiële producten en diensten. Door mensen overal ter wereld de mogelijkheid te bieden toe te treden tot het westerse financiële systeem, wordt getracht exclusiviteit op te lossen. Binnen dit systeem kunnen echter een aantal knelpunten gevonden worden. Ten eerste wordt structurele ongelijkheid onvoldoende bevestigd, doordat het de focus weghaalt van ongelijkheid naar het verminderen van armoede.<sup>224</sup> Ten tweede wordt er uitgegaan van de dominante westerse opvatting van moderniteit. Ten derde is het systeem gefundeerd op een westerse constructie van schuld.<sup>225</sup> Ten vierde bestaat er een andere conceptie van het individu en de gemeenschap.<sup>226</sup> Hierdoor worden bepaalde vormen van insluiting en uitsluiting binnen inclusieve financiering niet bevestigd, waardoor zij blijven bestaan.

Het vierde hoofdstuk besprak de deelvraag: *Hoe verhoudt islamitische financiering zich tot westerse opvattingen over financieringssystemen?* Secularisme zelf kan gezien worden als een westers fenomeen.<sup>227</sup> Doordat het intrinsiek verbonden is met de manier waarop westerse wetenschappers de wereld aanschouwen en bestuderen, zou een seculiere bias in wetenschappelijk onderzoek geïdentificeerd kunnen worden.<sup>228</sup> Deze kan teruggevonden worden in de manier waarop onderzoek wordt gedaan naar het islamitische financieringssysteem. Het systeem wordt onderzocht vanuit een discours waarin secularisme een centrale plaats inneemt, en in termen van economische groei en potentie. Religie zelf wordt eigenlijk buiten beschouwing gelaten, terwijl het islamitische financieringssysteem is gefundeerd op religie. Het bevindt zich in een discours waarin secularisme een hele andere rol inneemt dan in het westerse financieringssysteem.

In hoofdstuk vijf stond de volgende deelvraag centraal: *Hoe verhouden de vooronderstellingen van grote financiële instellingen zich tot islamitische inclusieve financieringsinitiatieven?* Islamitische

---

<sup>224</sup> Pasha (2014), 436.

<sup>225</sup> Graeber (2012), 4.

<sup>226</sup> Rajesekhar (1996), 79-104.

<sup>227</sup> Hurd (2008).

<sup>228</sup> Fox (2001).

inclusieve financiering tracht een antwoord te formuleren op uitsluiting. Het is een idee waarvan de potentie door grote internationale organisaties wordt onderschreven. Het heeft de mogelijkheid om in te springen op dat deel van inclusieve financiering waarin dit systeem uitsluitend werkt. In de globale zoektocht naar inclusiviteit, zou het systeem aanvullend kunnen werken en meer mensen kunnen insluiten. Toch komt het niet van de grond. De geldstromen voor inclusieve financieringsdiensten en producten zijn vaak afkomstig uit het westerse landen, en lijken de weg naar het financieren van een islamitische variant op het systeem nog niet te hebben gevonden. Hier liggen een aantal praktische punten aan ten grondslag, die zijn geformuleerd door het IMF en de Wereldbank. Hiernaast kan de dominante rol van secularisme in een westerse vorm van moderniteit bijdragen aan het niet van de grond komen van de financiering van islamitische inclusieve financieringsinitiatieven. Het is mogelijk dat deze grote financiële instellingen vastzitten in het moderniteitsdenken, eventueel zonder zich hier zelf van bewust te zijn.

In dit onderzoek zijn een aantal tegenstellingen onder de loep genomen, namelijk vooruitgang en traditie, West en Oost en seculier en religieus. Het onderzoek heeft aangetoond dat een dominante opvatting van moderniteit zorgt voor structuren van macht die ongelijkheid faciliteren. Door de scheidingslijnen die tussen deze tegenstellingen bestaan te bestuderen, kunnen we een beter begrip krijgen van de manier waarop huidige machtsstructuren in werk treden.

### Aanbevelingen voor toekomstig onderzoek

Dit onderzoek tracht de tegenstellingen die worden opgeworpen door de dominante interpretatie van moderniteit bloot te leggen. Het is bedoeld als het begin van een gesprek, geenszins het laatste woord. Door het onderzoek heen zijn een aantal suggesties voor toekomstig onderzoek gedaan, welke hier samen met enkele nieuwe suggesties uiteen gezet zullen worden.

1. In dit onderzoek wordt een argument gemaakt over islamitische inclusieve financiering als systeem. Voor vervolgonderzoek zou het interessant zijn te differentiëren per land. Door verschillende casestudies uiteen te zetten, en met elkaar te vergelijken, kunnen de dynamieken per land of regio worden blootgelegd. Een suggestie hiervoor is Indonesië, omdat het merendeel van de islamitische MFI's zich bevinden in dit land, en het hoogste bedrag aan uitstaande kredieten teruggevonden kan worden. Daarnaast betreft Bangladesh een interessante case, omdat het systeem van inclusieve financiering hier groot is en het klantenaantal hoog. Hoewel Bangladesh een islamitische meerderheid heeft, representeert de islamitische microfinanciering hier slechts 1% van de markt.<sup>229</sup>

---

<sup>229</sup> Karim, Tarazi en Reille (2008), 7.

2. Hierop aansluitend is het meest recente grote onderzoek over het onderwerp gedaan door het CGAP afkomstig uit 2008.<sup>230</sup> De landen waar de onderzoeken zijn gedaan, zijn subject van snelle ontwikkelingen. Het zou interessant zijn een nieuw onderzoek naar de behoeftes van de klanten van islamitische inclusieve financiering in te stellen, en deze te vergelijken met de resultaten van 2008. Hierdoor kunnen de behoeftes beter in kaart gebracht worden. Wanneer meer onderzoeksgegevens worden verzameld, kunnen er wellicht bepaalde patronen ontdekt worden waardoor er beter op de behoeftes van mensen ingegaan kan worden.

3. Saoedi-Arabië staat bekend als een van de grootste donoren en verstrekkers van humanitaire hulp aan de MENA-regio en moslims verspreid over de rest van de wereld.<sup>231</sup> Het koninkrijk heeft bij een aantal recente crisissen meer geïnvesteerd dan westerse landen in termen van geld, wat een relatief nieuwe ontwikkeling is. Voorbeelden hiervan zijn de overstromingen van 2007 in Bangladesh, de aardbeving in Haïti in 2010, en de overstromingen van 2010 in Pakistan.<sup>232</sup> Ook betreffende ontwikkelingshulp blijkt Saoedi-Arabië een grote speler. De Islamic Development Bank doet grote investeringen in islamitische microfinanciering, in verschillende islamitische landen, zoals Indonesië, Albanië en Bangladesh.<sup>233</sup> Voor vervolgonderzoek zou het interessant zijn te kijken naar de machtsstructuren vanuit de Golfstaten richting andere islamitische landen. Hoe bevinden zij zich in het moderniteitskader dat geschetst is in dit onderzoek? Hoe verhoudt Saoedi-Arabië zich als dominante macht tegenover andere islamitische landen? Welke rol spelen de bestaande geldstromen vanuit Saoedi-Arabië en andere Golfstaten richting andere 'ontwikkende' islamitische landen?

4. In paragraaf 2.1 van dit onderzoek is kort opgemerkt dat vanuit de neoliberale visie op economische systemen groei centraal staat. In alternatieve economische systemen, zoals het islamitische economische systeem, is dit niet per se het geval. Het zou interessant en relevant zijn onderzoek te doen naar de mogelijkheden voor een economisch systeem in het Westen waarin niet groei, maar herverdeling centraal staat. Zou er, door meer op herverdeling en niet op groei te focussen, een alternatief systeem kunnen ontstaan waarin de bestrijding van ongelijkheid centraal staat? Welke effecten zou dit hebben op armoede en armoedebestrijding? Welke rol heeft ons geloof in economische groei?

5. De opkomst van het islamitische financieringssysteem wordt door westerse wetenschappers vaak gezien als tegenreactie op de hegemoniale structuren afkomstig uit het kolonialisme. In de zoektocht

---

<sup>230</sup> De Consultative Group to Assist the Poor (CGAP) is een wereldwijd partnerschap van 34 organisaties die zoeken naar financiële integratie. CGAP is gehuisvest in de Wereldbank.

<sup>231</sup> MENA-regio verwijst naar het Midden-Oosten en Noord-Afrika.

<sup>232</sup> Bridget Kustin. *'Islamic (Micro)Finance: Culture, Context, Promise, Challenges'*. (Bangladesh & Pakistan: Bill & Melinda Gates foundation, 2015), 15.

<sup>233</sup> Informatie afkomstig van: <http://www.isdb.org>, geraadpleegd op 10 augustus 2017.



naar eigen identiteit zou de ontwikkeling van een eigen, islamitische economie, een centrale rol invullen. Dit mag echter niet als enige oorzaak aangemerkt worden. Dit perspectief zelf zit vast in een dominante denkstructuur afkomstig uit het Westen. De opkomst van het islamitische financieringssysteem kan ook los van het Westen worden gezien, als een manier waarop religie zich manifesteert in het dagelijkse leven. Dit discours, dat de tegenstelling van religie en secularisme overstijgt, zou een interessant alternatief bieden op het postkoloniale discours waar wetenschappers zich momenteel in bevinden.

6. Om een volledig beeld te ontwikkelen van de relaties tussen de voornamelijk westerse donoren van inclusieve financieringsinitiatieven en islamitische landen, is het relevant om te onderzoeken wat de reacties zijn van islamitische landen op de geldstromen. Deze informatie bleek, in ieder geval in het Engels, niet aanwezig. Een van de vragen die halverwege dit onderzoek werd opgeworpen, betreft of er discussie is in islamitische landen over het accepteren van dit geld. Als dit het geval is, zou dit ook een oorzaak kunnen zijn van het geringe bestaan van producten en diensten van islamitische inclusieve financiering?

7. In dit onderzoek heb ik getracht bepaalde tegenstellingen die ontstaan door een bepaalde dominante opvatting van moderniteit bloot te leggen. Het is belangrijk kritisch te blijven kijken naar tegenstellingen, en te onderzoeken hoe deze functioneren. Voor vervolgonderzoek zou een interessante vraag zijn hoe de scheidingslijnen doorbroken kunnen worden. Hoe kunnen we voorbij dualisme gaan? Kan een meer pluralistische opvatting een antwoord bieden op de tegenstellingen die worden opgeworpen?

## Bibliografie

### Boeken en artikelen

- Ahmad, Irfan. 'Islamism and Democracy in India: The Transformation of Jamaat-e-Islami'. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Allen & Overy. 'Islamic Microfinance Report'. Londen: Allen & Overy LLP, 2009.
- Arce, Alberto en Norman Long. 'Anthropology, Development and Modernities: Exploring Discourses, Counter-Tendencies and Violence'. Londen: Routledge, 2000.
- Asad, Talal. 'Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity'. Stanford CA: Stanford University Press, 2003.
- Ayub, Muhammad. 'Understanding Islamic Finance'. Chichester: John Wiley & Sons Ltd, 2007.
- Barker, Chris. 'Cultural Studies: Theory and Practice'. Londen: SAGE Publications Ltd, 2005.
- Baud, Michiel en Rosanne Rutten. 'Popular Intellectuals and Social Movements'. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Baumann, Gerd en André Gingrich. 'Grammars of Identity/ Alterity: A Structural Approach'. New York: Berghahn, 2004.
- Bearman, P, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E van Donzel, en W.P. Heinrichs, eds. 'Encyclopaedia of Islam. Second Edition'. Leiden: Brill Publishers, 1960-2009.
- Bellah, Robert N. 'Emile Durkheim on Morality and Society: Selected Writings'. Chicago: University of Chicago Press, 1973.
- Bonderman, David. 'Modernization and Changing Perceptions of Islamic Law'. *Harvard Law Review*. Vol. 81.6. Cambridge: The Harvard Law Review Association, 1968.
- Borradori, Giovanna, Jacques Derrida en Jürgen Habermas. 'Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida'. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- Bracke, Sarah. 'Is the subaltern resilient? Notes on agency and neoliberal subjects'. *Cultural Studies*. Vol. 30.5. Londen: Taylor & Francis, 2016.
- Butler, Judith. 'Sexual Politics, Torture, and Secular Time'. *The British Journal of Sociology*. Vol. 59.1. New York: Wiley, 2008.
- Chatterjee, Partha. 'The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories'. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Clifford Chance. 'Introduction to Islamic finance'. Dubai: Clifford Chance LLP, 2013.
- Connolly, William E. 'Why I am Not a Secularist'. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

- Cull, Robert, Aslı Demirgüç-Kunt, en Timothy Lyman. 'Financial Inclusion and Stability: What Does Research Show?' Washington: Consultative Group to Assist the Poor (CGAP), 2012.
- Edkins, Jenny. 'Poststructuralism & International Relations: Bringing the Political Back In'. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1999.
- Eisenstadt, Shmuel Noah. 'Multiple Modernities'. *Daedalus*. Vol. 129.1. Cambridge: The MIT Press, 2000.
- Elgari Bineid, Mohamed A. 'The Qard Hassan Bank'. Kuala Lumpur: International Seminar on Nonbank Financial Institutions: Islamic Alternatives, 2004.
- Europees Parlement, Raad, Commissie. 'De Europese Consensus inzake Ontwikkeling, De Uitdagingen op het gebied van Ontwikkeling'. Brussel: Publicatieblad van de Europese Unie, 2006.
- Europese Commissie. 'Het effect van het EU-ontwikkelingsbeleid vergroten: een agenda voor verandering'. Brussel: Europese Commissie, 2011.
- Fox, Jonathan. 'Religion as an Overlooked Element of International Relations'. *International Studies Review*. Vol. 3.3. New York: Wiley, 2001.
- Foucault, Michel. 'Power/Knowledge: selected interviews and other writings'. New York: Pantheon, 1980.
- Foucault, Michel. 'The Subject and Power'. *Power: Essential Works of Foucault 1954-1984*. Michel Foucault ed. London: Penguin, 1994.
- Graeber, David. 'Debt: The First 5.000 Years'. New York City: Melville House, 2012.
- Gramsci, Antonio. 'Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci'. Hyderabad: Orient Longman, 2004.
- Habermas, Jürgen. 'The Philosophical Discourse of Modernity'. Cambridge: MIT Press, 1987.
- Hermes, Niels en Robert Lensink. 'Impact of Microfinance: A Critical Survey'. *Economic and Political Weekly*. Vol. 42.6. Mumbai: Economic and Political Weekly, 2007.
- Hieminga, Gerben en Israel J. Unger, 'A Billion to Gain? Social impact of microfinance in India and Ghana'. Groningen: NpM platform for Inclusive Finance en ING, 2014.
- Hirschkind, Charles. 'Is There a Secular Body?' *Cultural Anthropology*. Vol. 26.4. New York: Wiley, 2011.
- Honohan, Patrick. 'Cross-Country Variations in Household Access to Financial Services'. Washington D.C.: World Bank Conference on Access to Finance, 2007.
- Hudon, Marek. 'Use of Donor Funds in the Financing of MFIs'. Brussel: Université Libre de Bruxelles, Solvay Business School, Centre Emile Bernheim, 2007.

- Hurd, Elizabeth Shakman. 'The Politics of Secularism in International Relations'. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- International Monetary Fund. 'Microfinance: A View from the Fund'. Washington D.C.: the Monetary and Financial Systems Department, 2005.
- Kalner, Christoph, Mario Negre en Espen Beer Prydz. 'Twinning the Goals. How Can Promoting Shared Prosperity Help to Reduce Global Poverty?' Washington D.C.: World Bank Group, Poverty and Inequality Team, Development Research Group, 2014.
- Kamenka, Eugene. 'The Portable Karl Marx'. New York: Viking Press, 1983.
- Karim, Nimrah, Michael Tarazi en Xavier Reille. 'Islamic Microfinance: An Emerging Market Niche'. Washington: Consultative Group to Assist the Poor (CGAP), 2008.
- Khaled, Mohammed. 'Building a Successful Business Model for Islamic Microfinance'. Valladolid: Global Microcredit Summit, 2011.
- Khan, Ajaz Ahmed. 'Islamic Microfinance. Theory, Policy and Practice'. Birmingham: Islamic Relief Worldwide, 2008.
- Kock, Leon de. 'Interview with Gayatri Chakravorty Spivak: New Nation Writers Conference in South Africa'. *Ariel: A Review Review of International English Literatures*. Vol. 23.3. Calgary: University of Calgary Press, 1992.
- Kustin, Bridget. 'Islamic (Micro)Finance: Culture, Context, Promise, Challenges'. Bangladesh & Pakistan: Bill & Melinda Gates foundation, 2015.
- Malkawi, Bashar H. 'Shari'ah Board in the Governance Structure of Islamic Financial Institutions'. *The American Journal of Comparative Law*. Vol. 61.3. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Mavelli, Luca en Erin Wilson. 'Postsecularism and International Relations'. *Routledge Handbook of Religion and Politics*. J. Haynes ed. Londen: Routledge, 2016.
- Mohieldin, Mahmoud, Zamir Iqbal, Ahmed Rostom en Xiaochen Fu. 'The Role of Islamic Finance in Enhancing Financial Inclusion in Organization of Islamic Cooperation (OIC) Countries'. Washington D.C.: The World Bank, Islamic Economics and Finance Working Group, 2011.
- Naceur, Sami Ben, Adolfo Brajas en Alexander Massara. 'Can Islamic Banking Increase Financial Inclusion?' Washington D.C.: International Monetary Fund, 2015.
- Nelson, Cary en Lawrence Grossberg. 'Marxism and the Interpretation of Culture'. Urbana en Chicago: University of Illinois Press, 1988.
- Pasha, Mustapha Kamal. 'How can we end poverty?' *Global Politics, a new introduction*. Jenny Edkins en Maja Zehfull eds. New York: Routledge, 2014.

- Peters, Ruud. 'Fikh (rechtswetenschap)'. *Islam. Norm, ideaal en werkelijkheid*. Jacques Waardenburg ed. Houten: Fibula/Unieboek BV, 2009.
- Raffin, Anne. 'Postcolonial Vietnam: hybrid modernity'. *Postcolonial Studies*. Vol. 11.3. Londen: Taylor and Francis, 2008.
- Rajesekhar, D. 'Problems and Prospects of Group Lending in NGO Credit Programmes in India'. *Savings and Development*. Vol. 20.1. Bergamo: Centre for Socio-economic Dynamics and Cooperation of the University of Bergamo, 1996.
- Robinson, Marguerite S. 'The Paradigm Shift in Microfinance: A Perspective from HIID'. Bermuda: Harvard Institute for International Development, 1995.
- Said, W. Edward. 'Orientalism'. New York City: Pantheon Books, 1978.
- Schwencke, Anne Marieke. 'Islamitisch financieren: een duurzaam alternatief?' Utrecht: Kenniscentrum Religie en Ontwikkeling (KCRO), 2013.
- Scott, David en Charles Hirschkind. 'Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors'. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- Sen, Amartya. 'Poverty and Famines. An Essay on Entitlement and Deprivation'. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- Stiglitz, Joseph E. 'The Price of Inequality'. Londen: Penguin Books Ltd, 2013.
- Turner, Bryan S. 'Islam, Capitalism and the Weber Theses'. *The British Journal of Sociology*. Vol. 25.2. Londen: Wiley, 1974.
- United Nations Capital Development Fund (UNCDF). 'Shaping the "Blue Book" on Building Inclusive Financial Sectors for Development'. Genève: United Nations Financing for Development, 2005.
- United Nations Conference on Trade and Development (UNCTAD). 'Tackling inequality through trade and development: A post-2015 challenge'. Genève: United Nations Conference on Trade and Development, 2014.
- Usmani, Taqi. 'An Introduction to Islamic Finance'. Karachi: Arham Shamsi, 2004.
- Visser, Hans. 'Islamic Finance, Principles and Practice'. Cheltenham: Edward Elgar Publishing Limited, 2009.
- Visser, Hans. 'Waarom eenvoudig als het ook ingewikkeld kan: interestvrij financieren'. Amsterdam: Afscheidscollege, 2008.
- Weber, Max. 'The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism'. New York: Routledge, 2005.
- Wilson, Erin K. 'After Secularism: Rethinking Religion in Global Politics'. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012.

- Wilson, Erin K. 'Theorizing Religion as Politics in Postsecular International Relations'. *Politics, Religion & Ideology*. Vol. 15.3. Londen: Taylor & Francis, 2014.
- Wittgenstein, Ludwig. 'Culture and Value'. Oxford: Basil Blackwell, 1970.
- Yack, Bernard. 'The Fetishism of Modernities: Epochal Self-consciousness in Contemporary Social and Political Thought'. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1997.
- Yunus, Muhammad en Alan Jolis. 'Banker to the Poor: Micro-Lending and the Battle Against World Poverty'. New York: PublicAffairs, 2003.

## Websites

- [www.grameenresearch.org](http://www.grameenresearch.org)
- [www.imf.org](http://www.imf.org)
- [www.isdb.org](http://www.isdb.org)
- [www.microfinancegateway.org](http://www.microfinancegateway.org)
- [www.nobelprize.org](http://www.nobelprize.org)
- [www.pewforum.org](http://www.pewforum.org)
- [www.un.org](http://www.un.org)
- [www.undp.org](http://www.undp.org)
- [www.unesco.org](http://www.unesco.org)
- [www.unsgsa.org](http://www.unsgsa.org)

